

Trierer
Theologische Zeitschrift
1960

PASTOR BONUS

69. Jahrgang



V 106a

PAULINUS-VERLAG TRIER

1963 P 85

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1960

I. AUFSÄTZE

Berg, Ludwig: Der Mensch liebt Gott mehr und ursprünglicher als sich selbst	288—297
Breuning, Wilhelm: Erbsünde und menschliche Erfahrung . . .	355—367
— Die Geistliche Kommunion — Frömmigkeitsübung oder Grundhaltung der Christen	224—236
Congar, Yves M.-J.: Konzil und Ökumene	129—147
Fischer, Balthasar: Die Stimme derer unter der Kanzel	275—287
Giesen, Dieter: Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem	I. Teil . . 37—60 II. Teil . . 86—110
Haubst, Rudolf: Wort Gottes und Theologie	257—274
Höffner, Joseph: Das Bauerntum in der industriellen Gesellschaft .	21—36
Horst, Ulrich: Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano	207—223
Junker, Hubert: Der Graben um den Altar des Elias	65—74
Kaiser, Matthäus: Der Ehewille als materieller und formeller Ehewille	I. Teil . . 75—85 II. Teil . . 148—158
Mußner, Franz: Der „historische“ Jesus	321—337
Ries, Johannes: Verkündigung als Existenzdeutung	193—206
Semmelroth, Otto: Die gottmenschliche Wirklichkeit des Glaubens .	338—354
Zimmermann, Heinrich: Das absolute „Ich bin“ in der Rede-weise Jesu	1—20

KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Backes, Ignaz: Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde .	111—117
Fischer, Balthasar: Ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Liturgiereform	368—376
Gnilka, Joachim: „Bräutigam“ — spätjüdisches Messiasprädikat?	298—301
Hofmann, Linus: Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie	302—308
Iserloh, Erwin: Corpus Catholicorum	117—124
Jedin, Hubert: Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht .	237—246
Loduchowski, Heinz: Die amerikanische Koedukation eine Hilfe in der Jugendnot oder ihre Ursache?	159—167
Pauly, Ferdinand: Die Visitationsordnung der Stiftspfarrrei Münstermaifeld um 1330	168—173

III. BESPRECHUNGEN

Adam, Adolf: Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin (Backes)	188
Amiot, François: Geschichte der heiligen Messe (Fischer)	247
Apostelgeschichte, Auswahl und Erklärungen von A. Brandmair (Mußner)	184
Aquilina, Annuntio: De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam (Backes)	315
Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte (Iserloh)	177
Aufhauser, Johannes: Die Ostkirche und ihre Liturgie (Fischer)	250
Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse (Baus)	312
Auzou, Georges: Das Wort Gottes. Einführung in die Heilige Schrift (Groß)	181
Bacht, Heinrich: Die Tage des Herrn (Fischer)	250—251
Barbian, Ludwig: Lächelnde Buddhas. Menschen von heute (Lennartz)	320
Bargellini, Piero: Heilige als Menschen (Lennartz)	320
Baur, Johannes: Kleine Liturgik der heiligen Messe (Fischer)	249
Becker, Heinz: Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede (Mußner)	61
Beilner, Wolfgang: Christus und die Pharisäer (Mußner)	185—186
Bengsch, Alfred: Heilsgeschichte und Heilswissen (Backes)	187
Biber, Max: In drei Minuten viel gesagt (Lennartz)	320
Biser, Eugen: Das Licht des Lammes. Hinblicke auf den Erhöhten (Mußner)	187
— Der Sinn des Friedens (Groß)	383
Bogler, Theodor: Aphorismen zur christlichen Kunst (Fischer)	252
Breuning, Wilhelm: Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg (Backes)	188—189
Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Menschwerdung und der Erlösung (Backes)	192
— Die Lehre von der Mutter des Erlösers (Backes)	192
Bruin, Paul — Giegel, Philipp: Hier hat Gott gelebt (Groß)	380
— Welteroberer Paulus. Die Ausbreitung des Christentums (Mußner)	184
Brunot, Amédée: Die Briefe des Apostels Paulus (Mußner)	187
Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels. Hrsg. von Herbert Hunger (Baus)	125
Canisius, Petrus: Briefe (Iserloh)	312
Conzelmann, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Mußner)	309—310
Nicolai de Cusa: „Tota pulchra es, amica mea.“ Hrsg. v. Giov. Santinello (Haubst)	189

Deichmann, Friedrich Wilhelm: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna (Baus)	379
De Vaux, Roland: Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen (Groß)	382—383
De Vault und Ch. Deville: Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas (Mußner) . . .	186—187
Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Hrsg. von Klaudius Jüssen, Bd. 2 (Backes) . . .	192
Eder, Gottfried: Der göttliche Wundertäter (Mußner)	64
Emser, Hieronymus: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. von Theobald Freudenberger (Iserloh)	118—120
Ferber, Walter: Kleine Geschichte der katholischen Bewegung (Iserloh)	178
Fries, Albert: Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter (Backes)	187—188
Fröhlich, Karl: Die letzten Dinge (Breuning)	256
Fuhs, Andreas, Johannes: Fatima und der Friede (Lennartz) . . .	320
Gaechter, Paul: Petrus und seine Zeit (Mußner)	61
Galot, Jean: Der Geist der Liebe (Backes)	315
Geis, Robert Rafael, Hammelsbeck, Oskar, Simmel, Oskar: Männer des Glaubens im deutschen Widerstand (Groß)	183
Gelin, Albert: Die Seele Israels in der Bibel (Groß)	181
Gieraths, Gundolf: Kirche in der Geschichte (Iserloh)	312—313
Glazik, Josef: Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen (Baus)	126—127
— Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche (Baus)	126—127
Grelot, P. — Pierron, J.: Osternacht und Osterfeier im Alten und im Neuen Bund (Groß)	383
Guittou, Jean: Die Jungfrau Maria (Backes)	192
Haible, Eberhard: Trinitarische Heilslehre (Backes)	314
Halecki, Oskar: Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas (Baus)	127—128
Haller, Michael: Die Messe — Gehalt und Gestalt (Fischer)	247
Hamann, Adalbert: Das Heldentum der frühen Märtyrer (Baus) . .	310—311
— Eucharistische Gebete der frühen Kirche (Baus)	311
Handbuch des Weltkommunismus (Baus)	128
Heer, Friedrich: Das Abenteuer des Priesters (Lennartz)	320
Hörmann, Karl: Handbuch der christlichen Moral (Seelhammer) .	318
Huppenbauer, Hans Walter: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran und der Damaskusfragmente (Groß)	182—183
Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte (Iserloh)	176
Kalt, Gustav: Die Feier der heiligen Eucharistie (Fischer)	248

Kassing, Altfried: Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kap. der Apokalypse (Mußner)	185
Kirchgässer, Alfons: Heilige Zeichen der Kirche (Fischer)	251
Klomps, Heinrich: Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer (Iserloh)	120—122
Könn, Josef: Glauben und Lieben. Bibellesungen über die Johannesbriefe (Mußner)	186
Kologriwow, Iwan: Das andere Rußland (Baus)	125—126
Kopp, Clemens: Die heiligen Stätten der Evangelien (Mußner)	62
Kuhaupt, Hermann: Die Braut. Das Mysterium der Ehe in den Symbolen der Braut (Fischer)	252
Kuß, Otto: Der Römerbrief übersetzt und erklärt. 2. Lieferung (Röm. 6,11—8,19) (Mußner)	184—185
Lähteenmäki, Olavi: Sexus und Ehe bei Luther (Seelhammer)	316—317
Laros, Matthias: Betrachtungen zum Kreuzweg unseres Herrn (Lennartz)	319
Laurentin, René: Kurzer Traktat der marianischen Theologie (Breuning)	255—256
Die Lehrschriften des Aristoteles. Hrsg., übertr. und in ihrer Entwicklung erl. v. Paul Gohlke (Lenz)	174
Lemberg, Eugen: Osteuropa und die Sowjetunion. Geschichte und Probleme (Baus)	127
Lemoine, F. M. und Novel, C.: Christus unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und Neutestamentliche Erfüllung (Mußner)	186
Lenzenweger, Josef: Sancta Maria de anima. Erste und zweite Gründung (Iserloh)	313—314
Lesage, Robert: Liturgische Gewänder und Geräte (Fischer)	251
Maertens, Thierry: Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis (Mußner)	186
Malmberg, Felix: Ein Leib — ein Geist (Backes)	315
F. van der Meer — Mohrmann, Christine: Bildatlas der frühchristlichen Welt (Baus)	377—378
Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Theodor Müncker (Seelhammer)	317—318
Millot, René P.: Das Heldenlied der Mission (Iserloh)	177—178
Morant, Peter: Die Anfänge der Menschheit (Groß)	309
Im Namen Jesu ist Heil. Von einem Mönch der Ostkirche (Lennartz)	319
Das Neue Testament. Übers. u. hrsg. v. Josef Kürzinger (Mußner)	183—184
Nink, Caspar: Zur Grundlegung der Methaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution (Lenz)	175—176
D'Ormesson, Yolande: Veni Sancte Spiritus (Backes)	192
Oster, Heinrich: Daß sie in Deinem Lob verharren. Ein Versuch über Geist und Form der Familienliturgie (Fischer)	252

Ott, Ludwig: Grundriß der katholischen Dogmatik (Backes)	192
Otto, Wolfgang: Das Gesicht des Sonntags (Fischer)	251
Overhage, Paul: Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Breuning)	315—316
Pfab, Josef: Kurze Rubrizistik (Fischer)	252
Plöger, Otto: Theokratie und Eschatologie (Groß)	179—181
Radecki, Sigismund von: Wort und Wunder (Fischer)	249—250
Raimond, Abt von Einsiedeln: Heilige Jungfrauschaft (Baus) . . .	312
Ratzinger, Josef: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (Backes)	187
Retig, André — Lamarche, Paul: Das Heil der Völker (Groß) . .	383
Rice, David Talbot — Hirmer, Max: Kunst aus Byzanz (Baus) . .	378—379
Robert, A. — Feuillet, A.: Introduction à la Bible Tome II. Nouveau Testament (Mußner)	62
Robinson, James M.: Kerygma und historischer Jesus (Mußner) .	384
Rops, Henri-Daniel: Die heilige Messe (Fischer)	248—249
Rosche, Johannes: Leben in Gottes Hand (Lennartz)	319
Santinello, Giov.: Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica (Haubst)	189
Scharbert, Josef: Einführung in die Heilige Schrift (Groß) . . .	182
Schauf, Heribert: De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi Theses (Backes)	111—112
Scheeben, Matthias Joseph: Gesammelte Schriften. In Gemein- schaft mit . . hrsg. von Josef Höfer, Bd. 3 (Backes)	192
Scheffczyk, Leo: Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit (Breuning)	254—255
Scherer, Bernhard: Ehe als Auftrag und Sendung (Fischer) . . .	251
Schlette, Heinz Robert: Kommunikation und Sakrament (Breuning)	224—236
— Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura (Breuning)	224—236
Schmauch, Werner: Orte der Offenbarung und der Offenbarungs- ort im Neuen Testament (Mußner)	64
Schmeljow, Iwan: Wanja im heiligen Rußland. Der Roman meiner Jugend (Baus)	179
Schmid, Heinrich: Zwinglis Lehre von der göttlichen und mens- lichen Gerechtigkeit (Breuning)	253—254
Schneider, Heinrich: Die Bücher Esra und Nehemia (Groß) . . .	380—381
Schnitzler, Theodor: Eucharistie in der Geschichte (Fischer) . .	249
Snoeck, Andreas: Beichte und Psychoanalyse (Seelhammer) . . .	318
— Andreas: Skrupel, Sünde, Beichte (Seelhammer)	319
Spindeler, Alois: Das 21. allgemeine Konzil. Wende oder Ent- täuschung? (Backes)	314
Stadler, Wolfgang: Führer durch die europäische Kunst (Baus) . .	380

Stier, Friedolin: Geschichte Gottes mit dem Menschen (Groß) . . .	182
Studia evangelica. Papers presented to the Internat. Congress on „The Four Gospels 1957“ held at Christ Church, Oxford, 1957 (Mußner)	63—64
Syndicus, Eduard: Die frühchristliche Kunst (Baus)	377
Theologie heute: Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rund- funks, hrsg. v. Leonhard Reinisch (Breuning)	256
Thomas von Aquin, Summa Theologica. Die Liebe I (Backes) . .	314
Torsy, Jakob: Lexikon der Deutschen Heiligen, Seligen, Ehr- würdigen und Gottseligen (Iserloh)	313
Aus der Schatzkammer des antiken Trier (Baus)	379—380
Tyciak, Julius: Heilige Theophanie, Kultgedanken des Morgen- landes (Fischer)	250
Vasella, Oskar: Reform und Reformation in der Schweiz (Iserloh)	122—124
Vries de, Wilhelm: Kirche und Staat in der Sowjetunion (Baus) . .	179
Wegenauer, Polykarpus: Heilsgegenwart (Backes)	188
Wibbing, Siegfried: Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berück- sichtigung der Qumran-Texte (Mußner)	185
Wick, Reinhold: Franziskus in der Großstadt (Lennartz)	319
Wikenhauser, Alfred: Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt (Mußner)	186
Wildberger, Hans: Jahwes Eigentumsvolk (Groß)	381—382
Winklhofer, Alois: Das Kommen seines Reiches (Backes) . . .	192
— Die Welt der Engel (Backes)	192
Wittram, R.: Peter der Große (Baus)	178
Wolfer, M. Vianney: The prayer of Christ according to the teaching of St. Thomas Aquinas (Backes)	256
Zeeden, Ernst Walter: Katholische Überlieferungen in den luther- ischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Iserloh)	124
Zellinger, Eduard: Cusanus-Konkordanz (Haubst)	189—191
Ziegler, Albert: Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie (Hofmann)	302—303
Zumkeller, Adolar: Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O. E. S. A. (Backes)	314

Das absolute „Ich bin“ in der Redeweise Jesu

Von Privatdozent Heinrich Zimmermann, Bonn

Unterzieht man das absolute „Ich bin“ in der Redeweise Jesu einer genaueren Untersuchung, so gelangt man zu folgendem Ergebnis¹:

1. Das absolute „Ich bin“ im Munde Jesu ist die atl. Offenbarungsformel

Das bedeutet, formal gesehen: Von *ani jahwe*, wie die atl. Offenbarungsformel im hebräischen Text meist lautet, geht der Weg über *ani hu*, das an manchen Stellen als Ersatz für *ani jahwe* auftreten kann, zu dem absoluten $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ der LXX, das als Brücke für das $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ des NT zu gelten hat. Inhaltlich betrachtet, heißt dies: Wie Jahwe viele Male innerhalb des AT durch die Offenbarungsformel sein Wesen und seinen Willen kundtut, so offenbart er sich im NT durch seinen Christus. Wenn Jesus also das „Ich bin“ ausspricht, offenbart er zunächst nicht sich, sondern den Vater.

2. Das absolute „Ich bin“ ist die ntl. Offenbarungsformel

Dieser Satz will den Bedeutungswandel von *ani jahwe* im Munde Jahwes zu dem $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ im Munde Jesu umfassen. Er kann in folgendem dargelegt werden: Nicht mehr ist es so wie im AT, daß Gott nur hier und da sich den Propheten kundgibt und durch sie dem Volke, sondern in Jesus hat die Gottesoffenbarung des Alten Bundes ihren sichtbaren Träger gefunden: Er ist der Offenbarer Gottes. Damit aber stellt er sich nicht neben Gott oder gar, wie es bei den Usurpatoren der göttlichen Würde der Fall ist, gegen ihn, sondern legt Zeugnis ab von der innigen Gemeinschaft, die zwischen ihm und dem Vater besteht: Das „Ich bin“ ist die Offenbarung des Vaters, aber in seinem Namen ist Jesus eingeschlossen:

$\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ = der Vater und Jesus.

Damit aber ist zugleich die Kontinuität der Offenbarung ausgesprochen: Die Offenbarungsformel des AT ist die des NT. Deshalb kann von Jesus das Gleiche ausgesagt werden, das innerhalb des AT von Jahwe gilt; deshalb wird von Menschen ausgesagt: Sie glauben bzw. erkennen, $\delta\tau\iota\ \epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ in bezug auf Jesus, wie es im AT von Jahwe geschieht (Jo 8, 24.28; 13, 19).

I. Das absolute „Ich bin“ im Jo-Ev.

Die Redeweise Jesu im Jo-Ev wird von den Ich-bin-Aussagen wesentlich geprägt². Meist steht das „Ich bin“ in Verbindung mit einem Bild-

¹ Grundlegend für die nachfolgenden Ausführungen ist meine Abhandlung „Das absolute ‚Ich bin‘ als die ntl. Offenbarungsformel“: BZ NF 4 (1960).

² Siehe W. Bauer, Das Johannesevangelium (Handbuch zum NT 6), Tübingen 1933, S. 119: „Der feierliche Ich-Stil ist für die Ausdrucksweise unseres

wort: „Ich bin das Brot“ (6, 35.41.48.51), „Ich bin das Licht“ (8, 12; vgl. 9, 5), „Ich bin die Tür“ (10, 7.9). „Ich bin der Hirt“ (10, 11.14), „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11, 25), „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14, 8), „Ich bin der Weinstock“ (15, 1.5). Die Ich-bin-Worte der Bildrede sind nicht zu übersehen: „Sie stehen an entscheidenden Stellen“³ und finden sich auch dort im Hintergrund einer Rede, wo sie nicht ausdrücklich erwähnt werden (s. Kp. 4). Entweder wird die Rede zu der Ich-bin-Aussage wie zu ihrem Gipfel hingeführt (6, 22 ff.; 10, 1 ff.; 11, 20 ff.; 14, 1 ff.), oder die Erörterung nimmt von ihr ihren Ausgang (8, 12; 10, 11; 15, 1). Demgegenüber scheint das absolute „Ich bin“ weithin zurückzutreten — so sehr, daß es von vielen nicht beachtet oder in einem belanglosen Sinne gedeutet wird. Dennoch kommt ihm die größere Bedeutung zu, wie die Einzelauslegung der betreffenden Stellen zeigen soll.

1. Jo 8, 21—29

Der Abschnitt steht, wenn man die Ehebrecherin-Perikope (7, 53—8, 11) als Einschaltung betrachtet und einen unmittelbaren Anschluß von 8, 12 an 7, 52 annimmt⁴, innerhalb der großen Auseinandersetzung Jesu mit den Juden am Laubhüttenfest (Kp. 7 u. 8). Ein Überblick über die Kp. 7 und 8 lehrt, daß der Streit um eine einzige Sache geht, nämlich den Anspruch Jesu, den man folgendermaßen umschreiben kann: Jesus spricht nicht von sich aus; sein Wort kommt von dem, der ihn gesandt hat: Von ihm ist er ausgegangen, und zu ihm führt sein Weg zurück. Von den Menschen aber wird der Glaube daran gefordert. Schon 7, 16 ff. ist davon die Rede: Als Zeugnis für die Wahrheit seiner Lehre führt Jesus v. 18 an, daß er die Ehre des ihn Sendenden sucht⁵. Mit seinem Gesandtsein hängt aufs engste zusammen, woher er kommt, und wohin er geht. 7, 27.28.33.(42.52) wird davon gesprochen und gesagt: Nur wer glaubt, woher er kommt, also wer an den glaubt, der Jesus gesandt hat, vermag dahin zu folgen, wohin er geht. 8, 16.18 nennen ausdrücklich den Vater als den ihn Sendenden. Das so in Kp. 7 und 8, 12—20 Vorbereitete erreicht seinen Höhepunkt in 8, 21 ff. Hier tritt die Frage nach

Evangelisten kennzeichnend.“ Auch A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923, S. 108 spricht von den kultisch-feierlichen Ich-Worten des johanneischen Christus. Vgl. noch R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begr. von H. A. W. Meyer, 2. Abt.), Göttingen 1959, S. 167 f. Anm. 2; E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939, S. 214.

³ E. Schweizer, *EGO EIMI* . . ., Göttingen 1939, S. 9.

⁴ Zur Orientierung über die textkritische Lage siehe H. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, Bonn 1955, S. 160 f.

⁵ Zu dem mit diesen Worten ausgesprochenen Verhältnis Jesu zum Vater vgl. Jo 5, 31—40; 5, 41—47.

dem „Woher“ hinter der Frage nach dem „Wohin“ zurück. Die Juden können Jesus nicht dahin folgen, wohin er geht; und deshalb werden sie in ihrer Sünde sterben⁶. V. 24 wiederholt Jesus das in v. 21 Gesagte und begründet es damit, daß er den Unglauben der Juden bzw. die Forderung des Glaubens, die sie nicht erfüllen, in einem einzigen Satz ausspricht: Sie werden in ihren Sünden sterben, weil sie nicht glauben, *ὅτι ἐγὼ εἰμι*; positiv ausgedrückt: Wer das Leben haben will, muß glauben, *ὅτι ἐγὼ εἰμι*. Auf dieses „Ich bin“ konzentriert sich der ganze Glaube, der zum Leben notwendig ist. Das „Ich bin“ bedarf weder einer Prädikation, die es erläutern könnte⁷ — es trägt in sich die Fülle der atl. Offenbarungsformel —, noch darf es als bloße Identifikationsformel verstanden werden; vielmehr identifiziert Jesus sich mit dem Gottesnamen und sagt somit zunächst etwas über Gott aus. Das wird durch die nachfolgenden Verse vollauf bestätigt. Wie so oft im Jo-Ev wird von den Gegensprechern — hier von den Juden — das aufgegriffen, was sie im Vorhergehenden nicht verstanden haben⁸. Es ist begreiflicherweise das *ἐγὼ εἰμι*. Die Juden verstehen nicht, was er damit meint; und so fragen sie: *ὃ τίς εἶ;* damit zeigen sie allerdings, daß sie Jesu Aussage gründlich mißverstanden haben; denn diese offenbart zunächst nicht ihn, sondern den Vater, dessen Name genannt wird. So wird die schroffe Abweisung Jesu, ihre Frage überhaupt zu beantworten, verständlich, da diese ganz falsch gestellt ist⁹. Das „Mißverständnis“ der Hörer ist — wie auch an anderen Stellen des Jo-Ev's — Anlaß dafür, daß Jesus nun noch

⁶ V. 23 wird noch einmal von dem im vorhergehenden Erwähnten gesprochen.

⁷ Von den Kommentatoren werden mancherlei Ergänzungen vorgeschlagen, etwa: „Ich bin Christus“, „Ich bin der Sohn Gottes“, „Ich bin der Menschensohn“, siehe Zahn, Lagrange, Tillmann z. St.; vgl. R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen 1953, S. 412: „Was ist zu ergänzen? Offenbar nichts Bestimmtes, Spezielles, sondern: ‚alles das, von dem ich sage, daß ich es bin‘ — oder vielleicht besser: ‚derjenige, auf den alle Welt wartet, als auf den, der das Heil bringt‘.“ Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 265.

⁸ Solche „Mißverständnisse“ ziehen sich durch das ganze Ev (3,4.9; 4,11; 6,30.31.41.42.52.60; 7,35.36; 8,33.52.53; 10,6; 11,12.13.24; 12,29.34; 13,29; 14,5.8.9.22) und stellen ein Mittel des Evangelisten dar, Jesus seine Worte noch klarer und manchmal auch schroffer und härter (vgl. z. B. 6,53—55) aussprechen zu lassen; vgl. O. Cullmann, Der johanische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums: Theol. Zeitschr. 4 (1948), S. 360—372. Erkennt man an, daß auch 8,25 ein solches „Mißverständnis“ vorliegt, so erledigt sich damit der Einwand Bultmanns (Das Evangelium des Johannes, S. 265, Anm. 7) von selbst.

⁹ *τίς ἐγώ* ist hier — wie die meisten griechischen Väter es verstehen — adverbial gebraucht. So begegnet es des öfteren in der spätgriechischen Literatur; vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum NT, Berlin 1958, Sp. 222; Blass-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, Göttingen 1954, § 300,2; ThW I, S. 481, Anm. 22; also = *ἐλεος*: „Daß ich überhaupt noch zu euch rede!“

deutlicher von dem sprechen kann, was mit dem „Ich bin“ gemeint ist: „Vieles habe ich über euch zu sagen und zu richten; aber der mich gesandt hat, ist wahr, und was ich von ihm gehört habe, das sage ich in die Welt“ (v. 26). Er wendet also die Rede sogleich von sich ab und spricht von dem, der ihn gesandt hat: Er spricht nicht von sich — auch nicht und gerade nicht in dem ἐγὼ εἰμι —, sondern von dem ihn Sendenden. Um dies zu betonen, fügt der Evangelist v. 27 an: „Sie erkannten nicht, daß er ihnen den Vater nannte.“ Dieser Satz, der nach der vorhin gegebenen Deutung des „Ich bin“ einleuchtend ist, erscheint in den Erklärungen als wahre crux interpretum. Schon früh hat man ihn nicht verstanden und ihn einer Ergänzung bedürftig gehalten. S² D 1093 al. und die meisten Zeugen der lateinischen Überlieferung fügen am Ende des Verses τὸν θεόν an. Doch handelt es sich dabei um eine nachträgliche Texterleichterung. Nach dieser Deutung lautet v. 27: „Sie erkannten nicht, daß er Gott seinen Vater nannte.“ Richtig daran ist, daß λέγειν an dieser Stelle „bezeichnen“, „nennen“ heißt¹⁰. Viele Übersetzer und Erklärer helfen sich nämlich damit, daß sie übersetzen: „Sie verstanden nicht, daß er vom Vater zu ihnen sprach“ und kommen so über die Schwierigkeit hinweg, ohne sie auch nur berührt zu haben¹¹. Faßt man aber λέγειν als „bezeichnen“, so ist die Schwierigkeit gleich vorhanden, wenn man nämlich v. 27 auf das unmittelbar Voraufgehende bezieht, wie die meisten Erklärer es tun. Dann heißt der Satz: „Sie verstanden nicht, daß er mit ὁ πέμψας den Vater bezeichnete.“ Manche Erklärer versuchen diese Schwierigkeit zu beseitigen dadurch, daß sie von v. 21 an eine andere Zuhörerschaft anwesend sein lassen¹². Wohl ist mit v. 20 ein gewisser Abschluß der Rede erreicht, und v. 21 hebt dementsprechend neu an¹³; aber das εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς läßt eher an einen zeitlichen Abstand oder einen örtlichen Szenenwechsel denn an eine Änderung der Zuhörerschaft denken. Die ähnliche Einleitung zu dem vorhergehenden Abschnitt: πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν (8, 12) zeigt überdies, daß die beiden Gespräche nur lose aneinandergereiht werden sollen, daß es sich jedoch nach Meinung des Evangelisten um die gleichen Zuhörer handelt, wobei das unbestimmte αὐτοῖς (v. 21) auf die oben Genannten (8, 13) zurückweisen mag¹⁴. Dann aber ist zu bemerken, daß 8, 16.18 klar gesagt wurde, der πέμψας sei der Vater. Darüber hinaus wird in den unmittelbar fol-

¹⁰ Wie Jo 6, 31; vgl. 1, 15; Mk 14, 71.

¹¹ Zum Beispiel Rösch, Storr; ebenso auch Bauer und Büchsel.

¹² Meyer, Haneberg u. a. vertreten diese Meinung.

¹³ Vgl. F. Tillmann, Das Johannesevangelium (BNT 3), Bonn 1931, S. 140: „Das neue Gespräch mit den Juden oder besser den Pharisäern (8, 13) ist sicher nicht unmittelbar an das Vorausgegangene anzuschließen. Schon die Schlußbemerkung, V. 20, bedeutet eine starke Abgrenzung.“

¹⁴ Vgl. Tillmann a. a. O.

genden Versen (28.29) als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Vater es ist, der Jesus gesandt hat¹⁵. Die angeführten Erklärungen reichen also nicht aus; und wenn man nicht mit Bultmann resigniert eingestehen will: „Man muß also darauf verzichten, V. 26 f. im jetzigen Zusammenhang zu verstehen“¹⁶, so sucht man, ob nicht der Text selbst eine Lösung der Schwierigkeit anbietet. Man findet sie ungezwungen, wenn man die Stelle so auffaßt, wie es eben dargelegt wurde. Danach gehört v. 26 als Erklärung noch zu dem ablehnenden Satz Jesu: Er spricht noch einmal aus, daß es sich nicht um ihn handelt, sondern um den, der ihn gesandt hat. V. 27 bringt die Erläuterung zu der Frage der Juden und zu der Ablehnung Jesu: Sie verstanden nicht, daß er mit dem ἐγώ εἰμι den Vater nannte.

Inhaltlich läßt sich über das „Ich bin“ in v. 24 zusammenfassend folgendes sagen: Um das Leben zu haben, muß man glauben, ὅτι ἐγώ εἰμι d. h., daß die Gottesoffenbarung, wie sie innerhalb des AT immer wieder in der Offenbarungsformel zum Ausdruck kommt, in Jesus leibhaftige, sichtbare Wirklichkeit geworden ist (vgl. Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1.2). Das aber bedeutet zugleich das Ärgernis, daß da ein Mensch in einer Vereinigung mit Gott stehen soll, wie sie inniger nicht gedacht werden kann. Darum wird der Glaube gefordert, der zugleich vor dem Tode bewahrt und das Leben verleiht.

Von neuem hebt Jesus an: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ICH BIN“ (v. 28). Die Juden freilich erhöhen ihn nur, indem sie ihn ans Kreuzesholz hängen; aber diese Erhöhung ist zugleich seine Erhöhung durch den Vater, seine Verherrlichung¹⁷. Wenn er in der Herrlichkeit des Vaters erscheint, dann werden sie erkennen, daß seine Offenbarung zum Gericht das Gericht Gottes bringt (vgl. Apk 1, 7; Jo 19, 37), weil er das ICH BIN Gottes ist. Die Aussage v. 28 steht der überaus häufigen Verwendung der Offenbarungsformel bei Ez sehr nahe¹⁸. Hier wie dort wird die Offenbarung durch ein geschichtliches Handeln hervorgerufen; hier wie dort entspricht diesem ein Erkennen auf seiten des Menschen. Das Jo 8, 28 gemeinte geschichtliche Ereignis, bei dem die Juden die Handelnden sind, ist der Kreuzestod Christi. Da dieser jedoch zugleich sein Erhöhtwerden zur Herrlichkeit des Vaters und somit die Voraussetzung für sein Kommen zum Endgericht bedeutet, bewirkt auch hier das geschichtliche Ereignis ein Er-

¹⁵ Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 267.

¹⁶ Bultmann a. a. O.

¹⁷ Im Jo-Ev hat ὁψωθῆναι immer diesen doppelten Sinn (vgl. 3, 14; 12, 32); siehe G. Kittel: ZNW 35 (1936), S. 282—285; vgl. C. Lattey, Le verbe ὀψωθῆναι dans St. Jean: RSR 3 (1912), S. 597 f.

¹⁸ Siehe meine Abhandlung: BZ NF 4 (1960).

kennen auf seiten der Juden. Wenn er, den sie am Kreuze erhöhen, in der Herrlichkeit des Vaters kommt, dann werden sie erkennen, ὅτι ἐγὼ εἰμι. Wie bei Ez ist diese Erkenntnis zwingend: Das „Ich bin“ ist nicht mehr Gegenstand des Glaubens (v. 24), sondern des Erkennens. Läßt man diese Übereinstimmung zwischen Ez und Jo 8, 28 gelten, so ist man gehalten, auch das ἐγὼ εἰμι im Sinne von *ani jahwe* zu interpretieren. Dann aber ist die Offenbarung Jesu die Offenbarung des Vaters. Es erscheint dann nicht mehr auffällig, daß v. 28a die gleiche Fortsetzung kennt wie v. 24. Hieß es dort: „Aber der mich gesandt hat, ist wahr, und was ich von ihm gehört habe, das sage ich in die Welt“ (v. 26b), so findet sich hier: „Und von mir tue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das sage ich“ (v. 28b). Die Ähnlichkeit der beiden Sätze ist auffallend: Wiederum also weist Jesus auf den Vater zurück, um anzuzeigen, daß Er es ist, der sich in dem ἐγὼ εἰμι offenbart. Das „Ich bin“ ist im Munde Jesu keine Selbstproklamation, wie es bei den orientalischen Göttern und Königen der Fall ist, sondern die Proklamation des Vaters. Darum kann auch nicht davon die Rede sein, daß Jesus mit dem ἐγὼ εἰμι neben das ICH BIN des Vaters trete^{18a}, weil sein ἐγὼ εἰμι das des Vaters ist. Denn der Text fährt fort: „Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Er hat mich nicht allein gelassen, weil ich das ihm Wohlgefällige allzeit tue“ (v. 29). Diese Worte umfassen das „Ich bin“ noch einmal seinem ganzen Inhalt nach: Es ist der Vater gemeint, aber in seinem Namen ist zugleich Jesus eingeschlossen. Der Vater läßt ihn auch dann nicht allein, da er am Kreuze hängt, weil Jesus das ἐγὼ εἰμι des Vaters ist¹⁹. Es sei daran erinnert, daß dieser Sachverhalt schon 8, 16 mit anderen Worten umschrieben wurde: „Ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat.“ Will man diesen Vers als eine Umschreibung der ntl. Offenbarungsformel ansehen, so bedeutet dies, daß in dem „Ich bin“ der Vater und Jesus genannt sind, oder anders ausgedrückt, daß in der ntl. Offenbarungsformel die innigste Vereinigung zwischen Jesus und dem Vater zum Ausdruck kommt, wie sie deutlicher nicht ausgesprochen werden kann.

Noch ist der Höhepunkt in der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden nicht erreicht. Ähnlich wie in der Brotrede (Kp. 6) läßt Jesus es auch hier zu einer letzten Entscheidung kommen. Obwohl bereits früher Gesagtes immer wieder aufklingt (vgl. v. 38.40.42.50.54), so kommt durch die Berufung der Juden auf Abraham als ihren Vater (v. 33) doch ein neues Moment in das Gespräch. Jesus weist den Juden nach, daß sie

^{18a}) Vgl. E. Schweizer, EGO EIMI . . ., S. 135, Anm. 50.

¹⁹ Man beachte das häufige Vorkommen der Wendung: „Ich bin mit dir“ im Zusammenhang mit der Offenbarungsformel innerhalb des AT, z. B. Gen 28, 15. 20; Nu 14, 42; Dt 1, 42; 2, 7; 31, 8. 23; Jos 1, 5. 9. 17; 6, 27; Ri 2, 18; 6, 12; 2 Kg 8, 57; 2 Par 1, 1.

nicht Abraham, sondern den Teufel zu ihrem Vater haben (v. 41—47). Wäre Abraham ihr Vater, dann würden sie, wie Abraham dem Worte Gottes glaubte, sein Wort bewahren; und mit dem feierlichen „Amen, amen“ ruft Jesus aus: „Wenn einer mein Wort bewahrt, wird er den Tod nicht kosten in Ewigkeit“ (v. 52). Dies bedeutet ein Ärgernis, an dem aller Glaube der Juden scheitert: Abraham und die Propheten sind gestorben; wie kann da Jesus sagen: „Wenn einer mein Wort bewahrt, wird er den Tod nicht kosten in Ewigkeit“? Er aber spricht mit dem erneuten Hinweis auf den Vater aus: „Abraham frohlockte, daß er meinen Tag sähe; und er sah und freute sich“ (v. 56). Auf den Einwurf der Juden: „Du bist nicht 50 Jahre alt und hast Abraham gesehen?“ stellt Jesus sich dem Abraham gegenüber mit den Worten: „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, bevor Abraham ward, ἐγὼ εἰμι.“ (v. 58). Zum dritten Male innerhalb der gleichen Rede begegnet das absolute „Ich bin“. Es ist zu fragen, ob es an dieser Stelle in demselben Sinne wie 8, 24,28 zu verstehen sei²⁰. Da die Möglichkeit, eine Erklärung durch Hinzufügung einer Prädikation zu finden, hier nicht besteht, könnte man versucht sein, den Sinn des ἐγὼ εἰμι aus der Gegenüberstellung zu γενέσθαι zu ermitteln²¹. Sollte jedoch nur der Gegensatz zwischen der Ordnung des Werdens, der Abraham angehört, und der Ordnung des Seins, in der Jesus steht, herausgehoben werden, so wäre doch wohl ein ἤμην am Platze (vgl. 1 Jo 1, 1,3,6)²². Offenbar aber soll der Ton überhaupt nicht auf dem εἰμί liegen, sondern die ausgezeichnete Stellung Jesu dem Abraham gegenüber soll in dem ἐγὼ εἰμι selbst ihren Ausdruck finden²³. Setzt man auch hier wie v. 24,28 die atl. Offenbarungsformel ein, und erkennt man in dem ἐγὼ εἰμι das *ani hu* Gottes, dann versteht man, daß die Juden diese Aussage als Lästerung empfinden und Steine aufheben, um ihn zu steinigen²⁴.

2. Jo 13, 15—20

Die Worte stehen im Zusammenhang der Abschiedsreden (Jo 13—17). Nach dem Mahle (13, 4) hat Jesus sich erhoben, um seinen Jüngern die Füße zu waschen (13, 4—11): Diese in den Augen der Jünger so unge-

²⁰ Siehe F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh 1928, S. 37.

²¹ Siehe R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 248, Anm. 4.

²² M.-J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean (Etudes Bibliques)*, Paris 1936, sagt richtig: « ἐγὼ εἰμι ne marque pas seulement la préexistence, pour laquelle ἦν eût suffi »; vgl. F. Tillmann, *Das Johannesevangelium*, Seite 149; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 248, Anm. 4.

²³ Es trifft deshalb den Sachverhalt nicht genau, wenn F. Büchsel, *ThW II*, S. 398, sagt: „8,58 ist die einzige Stelle im NT, an der der Gegensatz von εἶναι und γενέσθαι hervortritt“; vgl. R. Bultmann, a.a.O.

²⁴ Siehe F. Büchsel, *ThW II*, S. 398; vgl. M.-J. Lagrange a.a.O.; dagegen R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 248 f, Anm. 5.

wöhnliche Tat (vgl. 13, 6—8), daß er als ihr Herr und Meister ihnen einen solch niedrigen Dienst erweist, deutet Jesus als Vorbild und Beispiel: Wie er ihnen getan, so sollen auch sie einander tun (13, 14 f.); denn der Knecht steht unter seinem Herrn und der Gesandte unter dem ihn Sendenden. Wenn die Jünger das wissen und danach handeln, gilt ihnen seine Seligpreisung (v. 17). Doch da muß Jesus im Gedanken an Judas eine Einschränkung machen: Einer ist unter ihnen, der nicht auserwählt ist, an dem die Schrift sich erfüllen muß, daß er zum Widersacher und Verräter seines Meisters wird (v. 18). Der Verrat, der in seiner Folge Jesus dem Kreuzestod überliefert, ist geeignet, den Glauben der Jünger zu erschüttern. Deshalb spricht Jesus schon jetzt davon²⁵, bevor es geschieht. Das Geschehen selbst soll ihren Glauben nicht nur nicht zum Wanken bringen, sondern ihn vielmehr bewirken²⁶. Als Gegenstand des Glaubens wird — wie 8, 24 — das absolute „Ich bin“ angegeben, dessen Sinn auch hier viele Erklärer durch Hinzufügung einer Prädikation zu ermitteln suchen²⁷. Offenbar aber soll nach Meinung des Evangelisten ebensowenig etwas ergänzt werden wie 8, 24. Der Sinn ist vielmehr der: Wie innerhalb des AT Gott durch Ankündigung von Ereignissen, die dann tatsächlich eintreten, seine Gottheit erweist, so hier Jesus; wie innerhalb des AT diese durch die Offenbarungsformel zum Ausdruck gebracht wird, so auch hier²⁸. Jedoch — und darauf will das Schriftzitat aufmerksam machen²⁹ — ist dieses „wie - so“ nicht in der Bedeutung zu nehmen,

²⁵ ἀπ' ἄρτι = „schon jetzt“ (vgl. 14, 7; 14, 29 = νῦν); vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium, S. 171; M.-J. Lagrange, Evangile selon S. Jean, S. 357; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 365, Anm. 3.

²⁶ Zu dem ἵνα-Satz vgl. innerhalb der Abschiedsreden 14, 29; 16, 1. 4. 33.

²⁷ Th. Zahn z. St. vertritt — wie 8, 24 — die messianische Deutung; vgl. M.-J. Lagrange a. a. O., S. 358; R. Bultmann, a. a. O., S. 365, Anm. 2.

²⁸ Es besteht eine weitgehende formale Übereinstimmung zwischen Jo 13, 19 und Ez 24, 24. Dem ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν bei Jo entspricht der Beginn der Ez-Stelle (LXX): καὶ ἔσται Ἰερουσαλὴμ. Die Funktion der beiden Sätze ist, die folgende Prophezeiung mit dem vorher Geschehenen bzw. Gesagten zu verbinden: Bei Ez handelt es sich um den Tod seiner Frau und des Propheten Verhalten danach, bei Jo um die Ankündigung ὁ πρῶτος μου τὸν ἄρτον κτλ. Dem καὶ πάντα, ὅσα . . . ταῦτα entspricht das johanneische πρὸ τοῦ γενέσθαι. Die Verschiedenheit ergibt sich daraus, daß es sich bei Jo um ein Wort-, bei Ez um ein Tatzeichen handelt, und aus dem Umstand, daß Ez's Tatzeichen aus zwei Teilen besteht: dem Tod seiner Frau, der Verwüstung des Heiligtums auf der einen und dem Verbot der öffentlichen Trauer auf der anderen Seite. Dem καὶ ἐπιγνώσεσθε, διότι ἐγὼ κύριος bei Ez entspricht ἵνα πιστεύσητε . . . ὅτι ἐγὼ εἰμι. Das aber bedeutet: ἐγὼ κύριος (= ani jahwe) = ἐγὼ εἰμι. Vgl. noch Is 42, 8. 9; 44, 6—8; 45, 21. An diesen Stellen wird ausgesprochen, daß Jahwe seine Gottheit dadurch erweist, daß von ihm Vorhergesagtes tatsächlich seine Erfüllung findet; seine Gottheit aber findet in der Offenbarungsformel ihren Ausdruck. Um den gleichen Sachverhalt handelt es sich Jo 13, 19.

²⁹ Ps 40, 10 (LXX); das Zitat ist jedoch nicht wörtlich der LXX entnommen; statt ἐσθίειν (LXX) wählt Johannes das härtere τρώγειν. Die Überlieferung des

daß Jesus hier neben Gott treten soll; denn die Ankündigung des kommenden Ereignisses ist bereits durch das Gotteswort des AT geschehen: Jesus greift dieses auf und wendet es auf sich an³⁰; und genau so geschieht es mit der Offenbarungsformel. Wie also die Kontinuität der Offenbarung festgehalten wird, so auch die Kontinuität der Offenbarungsformel. Von neuem — wie es auch 8, 24.28 beobachtet werden konnte — weist Jesus im folgenden auf den Vater zurück: „Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (v. 20).

3. Jo 18, 3—9

Wenn das ἐγώ εἰμι in diesen Versen nicht so stark betont wäre; wenn der Evangelist es nicht gerade im Zusammenhang mit dem Wunder sähe, daß der Verräter und die Häscher vor Jesus zu Boden stürzen³¹, würde der Annahme nichts im Wege stehen, daß das „Ich bin“ hier nichts anderes denn eine einfache Bejahung sein will³². Dementsprechend wäre zu übersetzen: „Ich bin es“, d. h. „Ich bin der von euch gesuchte Jesus, der Nazaräer“³³. Aber offensichtlich soll hier ein Wunder geschildert werden, durch das erwiesen werden soll, was gerade das Jo-Ev besonders herausstellen will (s. 10, 18; vgl. 14, 30; 19, 11), daß Jesus nicht einer feindlichen Macht erliegt, sondern sich freiwillig in die Hände seiner Feinde begibt. Darum läßt er die, die bald über seine Ohnmacht in der Niederlage seines Leidens und Sterbens triumphieren werden, schon jetzt spüren, wer der eigentliche Sieger ist³⁴. Freilich könnte man sagen, die psychologische Wirkung der Persönlichkeit Jesu sei die Ursache des Wunders; die Häscher hätten „einen so gewaltigen Eindruck von ihm bekommen, daß sie, unfähig, ihre Absicht zu verwirklichen, vor ihm liegen“³⁵. Richtig an dieser Auffassung ist, daß auch sonst innerhalb der Evangelien von der Macht der Persönlichkeit und des Wortes Jesu gesprochen wird

Verses ist nicht ganz einheitlich: B C L 127.249 al. lesen μου; S D Θ al. dagegen μετ' ἐμοῦ.

³⁰ Vielleicht ist nach Meinung des Evangelisten Christus selbst der schon im AT Redende; vgl. 12, 38—40.

³¹ Vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium, S. 209: „Die ausdrückliche Erwähnung des Judas, der im übrigen weiter keine Rolle spielt, da er den sich selbst vorstellenden Jesus nicht durch einen Kuß zu bezeichnen braucht, soll ihn gewiß in die Reihe derer stellen, die von dem majestätischen ἐγώ εἰμι zu Boden geschmettert werden.“

³² So etwa M.-J. Lagrange, Evangile selon S. Jean, S. 457; vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 494, Anm. 12: „Es liegt die profane Rekognitionsformel vor.“

³³ Bevor nicht eine genauere Untersuchung vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden, daß ὁ Ναζωραῖος die Bedeutung „von Nazareth“ habe.

³⁴ Vgl. W. Bauer a. a. O., S. 210.

³⁵ F. Büchsel, Das Evangelium nach Johannes, S. 164; ähnlich M.-J. Lagrange a. a. O.

(vgl. Jo 7, 44—46; Lk 4, 29; Jo 8, 59; 10,39; Mk 5,25—30 par; Mk 4,39; Mt 27, 19); ihr entgegen aber steht die klare Meinung des Evangelisten, der das Wunder gerade auf das ἐγώ εἰμι zurückgeführt wissen möchte (v. 6). Denkt man sich auf ihrem Hintergrund ein *ani hu*, so wird ihre Wirkung verständlich: Dann ist es der Gottesname, durch dessen Kraft die Feinde Jesu zu Boden fallen.

Aber — so könnte man fragen — ist es möglich, daß die Häscher — es handelt sich um eine römische Kohorte und um Diener der Hohenpriester und Pharisäer — dies aus dem „Ich bin“ herausgehört haben³⁶? Darauf wäre zu antworten: Abgesehen davon, daß dies — wenigstens für jüdische Ohren — durchaus möglich erscheint, handelt es sich bei dem Einwand doch wohl um ein rationalistisches Mißverständnis, da dem Gottesnamen als solchem göttliche Kraft innewohnt. Man könnte ferner einwenden: Wenn der Evangelist dem „Ich bin“ eine solche Wunderkraft zuschreiben wollte, dann liegt doch wohl ein magisches Verständnis des Gottesnamens vor, wie man es etwa in jüdischen Wundergeschichten oder legendären Christuserzählungen antrifft³⁷, wie es dem NT aber völlig fremd ist. Doch scheint dieser Schluß nicht berechtigt; denn hier ist nicht ein Mensch, der sich des Gottesnamens als eines magischen Mittels bedient, sondern der Gottessohn, der zwar mit dem ἐγώ εἰμι einfach das bejaht, was seine Feinde von ihm wissen wollen, nämlich, daß er Jesus der Nazaräer ist, in dessen gleichen Worten aber, weil sie seine Einheit mit dem Namen des Vaters in sich bergen, eine solch göttliche Macht beruht³⁸.

Man kann das Urteil über das absolute „Ich bin“ in Jo 18, 5—8 so zusammenfassen: Bei aller Berechtigung, in diesen Worten eine bloße Bejahung zu sehen, darf dennoch die Möglichkeit nicht gänzlich ausgeschlossen werden, daß der Evangelist ihnen selbst, da sie den Gottesnamen enthalten, eine wunderbare Wirkung zusprechen will.

4. Jo 6, 16—21

Wie Jo 18, 5—8 steht auch hier das absolute „Ich bin“ im Zusammenhang mit einem wunderbaren Geschehen. Da Jesus befürchtet, das Volk wolle ihn im Anschluß an das Wunder der Brotvermehrung zum König ausrufen, geht er allein auf den Berg (v. 15). Während die Jünger ohne

³⁶ Vgl. den Einwand R. Bultmanns, Das Evangelium des Johannes S. 248 f. Anm. 5.

³⁷ Siehe Str-B I S. 691; vgl. Str-B III S. 794; siehe Str-B I S. 631: „In einer Petruslegende (Beth ha-Midrash 6, 11, 18) sagen die Juden zu Schimon Kepha, der scheinbar Christ wird, um den Feindseligkeiten gegen die Juden ein Ende zu machen: Du mußt in das Heiligtum gehn und den Schem ha-mephorasch erlernen, wie Jesus getan hat, damit du alle beliebigen Zeichen vollbringen kannst und sie dir Glauben schenken“; vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu (FRLANT 12), Göttingen 1903, S. 138.

ihn im Dunkel und im Sturm mit dem Schiff nach Kapharnaum zu fahren, sehen sie Jesus auf dem See wandeln und nahe an das Schiff herankommen. Sie schauen ihn in seiner göttlichen Erscheinung; und diese löst Furcht und Schrecken in ihnen aus, wie die Erscheinung der Gottheit allenthalben diese Wirkung hat. Darum das „Fürchtet euch nicht!“, das ebenfalls als typisch für die Gotteserscheinung gelten darf, in der Anrede Jesu. Wenn jedoch Bultmann den ganzen Ausspruch: ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε zitiert und dazu bemerkt: „Die alte Begrüßungsformel der epiphanen Gottheit“³⁹, so trifft dies nicht genau zu; denn der sich offenbarende Gott fügt dem „Ich bin“ immer seinen Namen an. Da hier der Name jedoch fehlt, dürfte immerhin vermutet werden, daß er in dem ἐγὼ εἰμι verborgen sein soll, zumal unmittelbar nach dem Ausspruch Jesu von dem Wunder berichtet wird, daß die Jünger alsbald das Ziel ihrer mühsamen Fahrt erreicht haben.

Wohl läßt sich hier — ebenso wie Jo 18, 5—8 — sagen, daß dem ἐγὼ εἰμι nicht notwendig dieser bedeutsame Klang zukomme, daß es vielmehr einfach nur den Sinn habe: „Ich bin Jesus“; denn der Name konnte fehlen, da die Jünger ihren Meister bereits erkannt hatten (v. 19) und ihn erst recht an seiner Stimme erkennen mußten. Dennoch darf auch hier die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß der Evangelist dem „Ich bin“ einen tieferen Sinn zusprechen will. Außer den eben angeführten Merkmalen der typischen Offenbarungsrede läßt sich noch anführen, daß das Handeln Jesu dem entspricht, was innerhalb des AT von Gott ausgesagt wird⁴⁰.

II. Das absolute „Ich bin“ im Mk-Ev.

Der vierte Evangelist will den ganz bestimmten Eindruck erwecken, daß das absolute „Ich bin“ so sicher zu den Aussagen Jesu gehört wie irgendeine andere. Selbst wenn man sein Vorkommen auf Jo 8, 24.28; 13, 19 reduzieren will, kann man sich dieses Eindrucks nicht gut entledigen; denn an diesen Stellen kommt ihm als der ntl. Offenbarungsformel eine solche Bedeutung zu, daß es einfach nicht wegzudenken oder wegzuerklären ist. Handelt es sich bei diesen Worten um eine Aussage des „johanneischen Christus“, die mit dem historischen Jesus nichts gemein hat⁴¹; oder aber läßt sich auf Grund ihrer Verwendung auch innerhalb der synoptischen Evangelien der Nachweis erbringen, daß sie tat-

³⁸ Danach ist die Wirkung in den Worten selbst begründet; nicht liegt sie, wie Lagrange a. a. O. betonen möchte, in der Art, wie Jesus sie ausspricht.

³⁹ Das Evangelium des Johannes S. 159.

⁴⁰ Vgl. Ps 76,20 (LXX): „Durch's Meer ging dein Weg, dein Pfad durch gewaltige Wasser: deine Spuren waren nicht zu erkennen.“ Job 9, 8: „... der den Himmel ausspannte, er allein, der über den Wogen des Meeres einherwandelt...“; vgl. noch Is 43, 16.

⁴¹ Vgl. E. Norden, Agnostos Theos, Darmstadt 1956, S. 200 f.

sächlich als Worte Jesu zu gelten hat, die nicht erst nachträglich von der „Gemeinde“ nach den Bedürfnissen ihrer Umwelt geprägt wurde⁴²? Die Einzelauslegung der betreffenden Stellen soll Antwort auf diese Fragen geben.

1. Mk 6, 45—52

Der Abschnitt schließt sich zwanglos an die zuletzt besprochene Stelle aus dem Jo-Ev an; denn offensichtlich wollen beide Berichte denselben Vorgang schildern⁴³. Hier wie dort geht dem Ereignis das Wunder der Brotvermehrung voraus; hier wie dort entzieht Jesus sich den Volksscharen und begibt sich allein auf den Berg, während die Jünger ein Boot besteigen, um ans andere Ufer zu gelangen; hier wie dort wird von dem Sturm berichtet, der den See aufwühlt; in gleicher Weise wird von dem Wandel Jesu auf dem Wasser und der Furcht der Jünger erzählt; mit fast gleichen Worten (Mk stellt dem ἐγὼ εἰμι noch παραείλε voran) redet in beiden Berichten Jesus die vom Schrecken gepackten Jünger an. Die vorhandenen Unterschiede — bei Mk wird als Ziel der Fahrt Bethsaida, bei Jo Kapharnaum angegeben; bei Mk sieht Jesus vom Ufer aus, wie die Jünger sich auf dem Boote abmühen, während bei Jo die Fahrt von der Situation der Jünger aus erzählt wird; nach dem Mk-Bericht besteigt Jesus das Schiff, und das Wunder besteht darin, daß der Wind sich legt, während nach Jo das Schiff sofort am Ufer angelangt ist — fallen demgegenüber nicht allzu sehr ins Gewicht⁴⁴. Jedoch scheint Mk noch mehr als Jo das Geheimnisvolle und Wunderbare der Erscheinung Jesu auf der einen Seite und das Erschrecken und die Furcht der Jünger auf der anderen zu betonen: Diese halten den auf dem See Wandelnden für ein Gespenst, schreien auf und sind von seinem Anblick entsetzt; und selbst da Jesus bei ihnen auf dem Schiffe weilt, ist ihre Furcht nicht

⁴² Vgl. E. Norden a.a.O. S. 197; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ³1957, S. 176.

⁴³ Über das Verhältnis von Mk 6, 45—52 zu Jo 6, 16—21 s. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begr. von H. A. W. Meyer I 2), Göttingen ¹²1953, S. 131 f.; vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (RNT 2), Regensburg ³1954, S. 129 f.; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes S. 158 f.; A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (RNT 4), Regensburg ²1957, S. 121 f.; C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge ¹1958, S. 448 f.; W. L. Knox, The Sources of the Synoptic Gospels I (ed. by H. Chadwick), Cambridge 1953, S. 43.

⁴⁴ Es mag sein, daß Jo gegenüber Mk hier als Zeuge einer älteren Tradition angesehen werden muß, s. Knox a.a.O.; doch ist es unnötig, mit Lohmeyer a.a.O. S. 130 ff. die Mk-Perikope in zwei ursprünglich selbständige Berichte aufzuspalten; vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ³1957, S. 231.

gewichen, sondern noch mehr gesteigert⁴⁵. Gerade dieser letzten Bemerkung scheint in Verbindung mit dem erklärenden Hinweis des Evangelisten v. 52 eine gewisse Bedeutung zuzukommen. Danach ist die Furcht der Jünger nicht in der Angst vor dem Sturm und den Wogen begründet⁴⁶, auch nicht darin, daß sie zuerst vermaßen, ein Gespenst zu sehen, vor dem sie sich erschrecken; denn ebenso wie Jo (6, 19) scheint auch Mk anzunehmen, daß die Jünger schon den auf dem Wasser Wandelnden als ihren Meister erkennen (v. 49.50)⁴⁷. Die Anrede Jesu: *ἠαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε* kann dementsprechend wohl nicht nur im Sinne eines beruhigenden Zuspruchs gemeint sein⁴⁸. Vielmehr wollen diese Worte sich in das Geheimnis der göttlichen und darum den Jüngern unbegreiflichen Erscheinung Jesu einfügen und demgemäß als Offenbarungsrede verstanden werden⁴⁹. Bei Mk scheint dies durch die eben angeführten Momente und den Anruf *ἠαρσεῖτε* noch mehr herausgestellt zu werden, als es Jo 6, 16—21 geschieht.

Natürlich lassen sich gegen eine solche Auffassung der Stelle dieselben Einwände erheben, wie sie bereits zu Jo 6, 16—21 angeführt wurden. Aber selbst wenn man dem *ἐγὼ εἰμι* hier lediglich die Bedeutung einer Rekognitionsformel zukommen lassen will, wird man schwerlich bestreiten können, daß bei ihrem Klang im Zusammenhang des Kontextes ein emphatischer Ton mitschwingt.

2. Mk 13, 3—8

Mk 13 stellt neben Mk 4 das einzige große Redestück des Mk-Ev's dar und hat als „synoptische Apokalypse“ seine Parallelen in Mt 24 und Lk 21, die mit ihm jedoch weder im Aufbau⁵⁰ noch in den einzelnen

⁴⁵ Beachte die Ausdrucksweise: *λίαν ἐκ περισσοῦ*

⁴⁶ So Mt (14, 24; vgl. v. 30). Mt (14, 22—33) schildert ebenfalls das Ereignis vom Wandel Jesu auf dem See; die Worte Jesu an die Jünger stimmen völlig mit den von Mk berichteten überein (v. 27). Jedoch lenkt Mt die Erzählung durch den Bericht vom Wandel des Petrus auf dem Wasser zu einem anderen Ziel als Mk, nämlich zu dem Bekenntnis der Jünger: „Du bist wahrhaftig der Sohn Gottes“ (v. 33).

⁴⁷ Nicht so Mt, was sich aus dem Wort des Petrus (14, 28) ergibt.

⁴⁸ Siehe E. Stauffer, ThW II S. 350.

⁴⁹ Es ist möglich, daß die Frage der Jünger in Mk 4, 41 b in der Schau des Evangelisten ihre bewußte Antwort durch das *ἐγὼ εἰμι* in 6, 50 finden soll. Diesen Hinweis verdanke ich F. Mussner (Brief vom 8.3.1959); vgl. E. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte (Dalp-Taschenbücher 332), Bern 1957, S. 137; D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, S. 325—329.

⁵⁰ Mk 13, 9—13 = Mt 10, 17—21; Mt 24, 10—12 fehlt bei Mk; Mk 13, 18 (= Mt 24, 20) fehlt bei Lk; Mk 13, 21—23 (= Mt 24, 23—25) fehlt bei Lk; Mt 24, 26—28 (= Lk 17, 23—24) fehlt bei Mk; Mk 13, 27 (= Mt 24, 31) fehlt bei Lk; ebenso Mk 13, 32 (= Mt 24, 36); der Schluß der Rede (= Mk 13, 33—37) ist anders geformt als bei Mt und Lk.

Worten⁵¹ genau übereinstimmen. Wenn Mk 13 auch sehr stark vom AT, besonders von Dan, her geprägt ist⁵², so besteht doch kein Grund zu der Annahme, in ihm sei eine bereits geformte, jüdische Apokalypse vom Evangelisten nur überarbeitet und mit christlichen Zusätzen versehen worden⁵³. Wohl handelt es sich um eine Komposition des Evangelisten, die stärker als anderswo dessen redaktionelle Tätigkeit bemerken läßt⁵⁴; dennoch hat der Abschnitt seine Grundlage in echten Worten Jesu⁵⁵.

Innerhalb dieser Rede spricht Jesus von den „Zeichen“ des nahenden Endes. Auf den Ausruf der Jünger beim Anblick des Tempels: „Meister, siehe, was für Steine und was für Bauten!“ (v. 1), hatte er zur Antwort gegeben: „Kein Stein wird auf dem anderen bleiben“ (v. 2); und auf die Frage der Jünger, wann dies geschehen werde (v. 4), gibt Jesus als erstes „Zeichen“ an: „Seht zu, daß euch niemand verführe. Denn viele werden kommen in meinem Namen und sagen: ἐγὼ εἰμι, und sie werden viele verführen“ (v. 6). Nicht nur Kriege und Kriegausbrüche (v. 7), Erdbeben und Hungersnöte (v. 8) weisen auf das kommende Weltende hin, sondern auch das Auftreten solcher, die sich „im Namen“ Christi eine Stellung anmaßen, die ihm allein gebührt⁵⁶. Der Gedanke steht nicht vereinzelt da innerhalb der Rede, sondern wird v. 21 f. wieder aufgenommen: „Und wenn dann jemand zu euch sagt: Siehe, hier ist der Christus, siehe, dort, so glaubt es nicht. Denn falsche Messiasse und falsche Propheten werden aufstehen und Zeichen und Wunder tun, um, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten zu verführen.“ Da hier offensichtlich dieselben wie in v. 6 gemeint sind, kann der Sinn des absoluten „Ich bin“ als Formel der Messiasproklamation nicht zweifelhaft sein; und es scheint daher nahezuliegen, eine Erklärung in der Ergänzung zu finden, die Mt vornimmt:

⁵¹ Vgl. Mk 13, 6 mit Mt 24, 5 und Lk 21, 8; vgl. Mk 13, 14 mit Mt 24, 15 und Lk 21, 20; vgl. Mk 13, 24. 25 mit Lk 21, 25. 26.

⁵² 13, 8 = Is 19, 2; 2 Chr 15, 6 — 13, 12 = Mich 7, 6 — 13, 19 = Joel 2, 2 — 13, 22 = Dt 13, 2 — 13, 24 = Is 13, 10 — 13, 25 = Is 34, 4 — 13, 27 = Zach 2, 10; Dt 30, 4.

13, 7 = Dan 2, 28 — 13, 14 = Dan 12, 11; 9, 27 (vgl. 12, 4) — 13, 10 = Dan 12, 1 — 13, 26 = Dan 7, 13.

⁵³ So etwa R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition S. 129; vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus S. 234 ff.; zum Ganzen: F. Busch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie: Markus 13 neu untersucht (Ntl. Forschungen 4. Reihe, 2. Heft), Göttingen 1938; W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studie zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT NF 49), Göttingen 1956.

⁵⁴ Siehe E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus S. 285 ff.; vgl. J. Schmid a. a. O.

⁵⁵ Vgl. J. Schmid a. a. O. S. 237.

⁵⁶ ἐν τῷ ὀνόματι μου heißt hier wohl: „mit dem Namen und dem Titel des Messias“; vgl. J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1949, S. 167.

ἐγώ εἰμι ὁ χριστός (24, 5). Daß Mt damit sachlich das Richtige trifft, steht außer Frage; dennoch nimmt die Prädikation der Formel ihre Prägung und beschränkt die Tiefe ihres Inhalts. Die atl. Anschauungen, die allenthalben im Hintergrund der Rede stehen, weisen der Erklärung eine andere Richtung. Ist es doch ein dem AT geläufiger Gedanke, daß immer wieder andere „Götter“ die Stelle Jahwes einzunehmen trachten, denen gegenüber Er seine Einzigartigkeit herausstellen muß, daß fernerhin das Volk häufig genug in Gefahr steht, seine Bundestreue zu brechen und anderen Göttern anzuhängen; vgl. die erste Forderung des Dekalog (Ex 20, 2.3; vgl. Dt 5, 6.7). Die Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit Jahwes findet hier in der Offenbarungsformel ihren Ausdruck. *ani jahwe* heißt in diesem Sinne: „Ich und kein anderer!“⁵⁷ Damit stimmt überein, daß bei den Propheten des öfteren anderen „Göttern“ die Offenbarungsformel in den Mund gelegt wird, um ihre freventliche Vermessenheit kenntlich zu machen, mit der sie sich die Ehre Jahwes beilegen⁵⁸. Denn nach Meinung des AT tritt zugleich mit dem wahren Gott immer auch der Lügengott auf den Plan, wie mit dem wahren Propheten immer auch der falsche Prophet; und das Trachten beider geht darauf hinaus, durch Verführung das Volk zum Abfall zu bringen⁵⁹. In der apokalyptischen Literatur wird dies in besonderem Maße für die Endzeit erwartet. Die Apokalypse des Elias bietet ein lehrreiches Beispiel dafür, wie das „Ich bin“ Gottes und dementsprechend das „Ich bin“ der Usurpatoren der göttlichen Würde innerhalb des AT sich zu dem „Ich bin“ des Gesalbten bzw. seines Gegenspielers innerhalb der Apokalyptik wandelt⁶⁰. Stellt man das absolute „Ich bin“ von Mk 13, 6 in diesen Zusammenhang, so erscheint es in einem neuen Licht: Es kennzeichnet sich als die atl. Offenbarungsformel, welche die falschen Messiasse sich unberechtigt anmaßen, die aber nur von dem Christus in Anspruch genommen werden kann. Zugleich aber läßt es den bedeutsamen Schluß für das Mk-Ev zu, zu dem die johanneischen Stellen bereits geführt haben: Das „Ich bin“ Gottes ist zu dem „Ich bin“ seines Christus geworden. Wie Jo 8, 28 ist das „Ich bin“ Zeichen seines Kommens; und dementsprechend versuchen die *ψευδοχριστοί* gerade durch die Inanspruchnahme dieser Formel sich als *χριστοί* auszugeben. Nur einer aber kann in Wahrheit das „Ich bin“ aussprechen, der Christus — wie nur in eines Mund das *ani jahwe* gehört.

⁵⁷ So 6 × bei Dt-Is (45, 5. 6. 18. 21. 22.; 46, 9); vgl. Os 13, 4; Joel 2, 27; vgl. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* S. 326.

⁵⁸ Siehe Is 47, 8—11; Ez 27, 3; 28, 2. 9; Seps 2, 15.

⁵⁹ Vgl. F. Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie: Markus 13 neu untersucht* S. 80.

⁶⁰ Siehe Apk El 31, 5; 40, 2 ff.

Ob Jesus bei seiner Vorhersage an bestimmte Personen gedacht hat, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr will er wohl eine allgemeine Erscheinung der Endzeit kennzeichnen. Doch wird innerhalb der Apg von zwei Männern berichtet, die mit einem solchen Anspruch auftreten. In seiner Rede vor dem Hohen Rat (Apg 5, 35—39) weist Gamaliel darauf hin, daß eine solche Bewegung, wie sie sich durch die Predigt der Apostel im Namen Jesu gebildet hat, keineswegs erstmalig in der Geschichte da steht: „Denn vor diesen Tagen stand Theudas auf, λέγων εἶναι τινα ἑαυτόν, dem eine Zahl von ungefähr 400 Männern anhing: Der wurde getötet, und alle, die auf ihn vertrauten, gingen zugrunde“ (5, 36). Gamaliel vergleicht also die Geschichte des Theudas mit dem, was durch die Apostel geschieht; jedoch stellt er nicht diese dem Theudas gegenüber, sondern Jesus, auf den sie ihren Anspruch zurückführen. Aus dem v. 31 angeführten Bekenntnis der Apostel geht hervor, daß sie Jesus als den Messias verkünden. Dazu eben will Gamaliel eine Parallele bringen; und dementsprechend wird man die angegebene Selbstaussage des Theudas wohl als Messiasproklamation aufzufassen haben. Doch, wie die Textvariante ausweist, hat man die kurze indirekte Rede εἶναι τινα ἑαυτόν schon früh in dieser Bedeutung nicht mehr verstanden und fügte, wohl in Anlehnung an Apg 8, 9, μέγαν hinzu⁶¹. So erhielt der Satz den Sinn, den ihm auch heute die meisten Erklärer beilegen: „Er sagte, er sei ein bedeutender Mann“, oder: „Er behauptete, er wäre etwas; d. h. einer von besonderem Belang“ o. ä.⁶². Die Kommentatoren verweisen dabei meist auf die Parallelstelle bei Flavius Josephus, der im 20. Buch seiner Antiquitates (5, 1) ebenfalls von der Aufstandsbewegung des Theudas berichtet und von diesem aussagt: προφήτην γὰρ ἔλεγεν εἶναι⁶³. Daraus, also nicht aus dem Text der Apg selbst, schließt man, Theudas sei mit messianischem Anspruch aufgetreten. Doch ist dieser Umweg über Josephus nicht erforderlich, wenn man λέγων εἶναι τινα ἑαυτόν mit λέγων οτι ἐγώ εἰμι in der direkten Rede wiedergeben darf. Dann nämlich handelt es sich um die Offenbarungsformel, wie sie Mk 13, 6 von Jesus den falschen Messiasen in den Mund gelegt wird.

An der zweiten Stelle der Apg (8, 9) ist von Simon, dem samaritanischen Magier, die Rede⁶⁴, dessen Selbstaussage ebenfalls in indirekter

⁶¹ ἑαυτόν]+ μέγαν. SABCH al. g h syP Or; τινα]+ μέγαν D. Die sahidische Überlieferung bringt den Satz λέγων εἶναι τινα ἑαυτόν in direkter Rede; im Griechischen würde ihm entsprechen: λέγων οτι ἐγώ εἰμι.

⁶² M. W. ist E. Jacquier, Les Actes des Apôtres, Paris 1928, S. 176, der einzige Erklärer, der den messianischen Klang der Aussage versteht.

⁶³ Der von Josephus angeführte Theudas tritt allerdings erst unter Fadus (44—46 n. Chr.) auf; vgl. A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (RNT 5), Regensburg 1956, S. 76.

⁶⁴ Vgl. Ps-Clem 3, 45 ff.

Rede erscheint: λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν. Wendet man sie in die direkte Rede: λέγων ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ μέγας so macht sie sich gleichfalls als Offenbarungsformel kenntlich, die jedoch — wie die Prädikation ausweist — nicht vom AT, sondern vom Hellenismus geprägt ist. Dies wird noch deutlicher, wenn man die Aussage des samaritanischen Volkes in der Er-Form (v. 10) in die Ich-Form umwandelt und sie dem Simon in den Mund legt: ἐγὼ εἰμι ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη und außerdem zu Rate zieht, was aus anderen Quellen über den Magier bekannt ist⁶⁵. Bei ihm handelt es sich um einen hellenistisch beeinflussten Gnostiker, der sich in die Reihe der Zauberer eingliedern läßt, wie sie in der hellenistischen Zaubерliteratur begegnen.

Vergleicht man die beiden Stellen (Apg 5, 36 und 8, 9) miteinander, so wird ersichtlich, wie ähnlich die ntl. Offenbarungsformel der aus dem Hellenismus stammenden sein kann; zugleich aber zeigt sich, daß man sie bei näherem Zusehen auf Grund ihrer Herkunft doch gut voneinander zu unterscheiden vermag; und es wird erwiesen, was allgemein für die ntl. Offenbarungsformel ebenso wie für die atl. gelten kann, daß eine formale Ähnlichkeit nicht über die breite Kluft hinwegtäuschen darf, die dazwischenliegt.

3. Mk 14, 61—64

Mk 13, 6 dürfte darauf schließen lassen, daß das absolute „Ich bin“ im Munde Jesu denkbar ist. Dem läßt sich Mk 14, 62 zur Seite stellen, wenn auch hier — ähnlich wie Mk 6, 50; Jo 6, 20; Jo 18, 5—8 — nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß das ἐγὼ εἰμι im Sinne der ntl. Offenbarungsformel zu verstehen sei. Denn auch hier könnte man es als bloße Bestätigung des in der Frage des Hohenpriesters Ausgesprochenen ansehen.

Nachdem die Aussagen der „falschen Zeugen“ nicht zum gewünschten Ziele geführt haben (Mk 14, 56—59), stellt der Hohepriester die Entscheidungsfrage: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“⁶⁶ Bei der nun folgenden Antwort Jesu weichen die synoptischen Berichte in der Auffassung voneinander ab. Am leichtesten ist der Lk-Text zu durchschauen (Lk 22, 67—71). Hiernach lautet die Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus?“ (v. 67); Jesus antwortet: „Wenn ich es euch sage, glaubt ihr nicht; wenn ich euch frage, antwortet ihr nicht“ (v. 67.68) und spricht dann von dem Sitzen des „Menschensohnes zur Rechten der Macht Gottes“ (v. 69) worauf alle fragen: „Bist du also der Sohn Gottes?“ (v. 70). In der Antwort Jesu: „Ihr sagt, daß ich es bin“ (v. 70) will das absolute „Ich bin“ die Bestätigung zum Ausdruck bringen,

⁶⁵ Vgl. Justin, Apol. I 26, 56; Dial. c. Tryph. 120; Origenes, Contra Cels. 7, 8 f.

⁶⁶ „Der Hochgelobte“ ist Ersatz für den Gottesnamen; vgl. Str-B II S. 51, anders J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg 1955, S. 86—89.

falls nicht „der Sohn Gottes“ aus der Frage zu ergänzen ist; sicher aber wird man es nicht als Offenbarungsformel aufzufassen haben. Das Urteil wird in den Worten zusammengefaßt: „Was haben wir noch Zeugnis nötig? Denn wir haben es selbst aus seinem Munde gehört“ (v. 71). Auffällig an dieser Wiedergabe der Gerichtsszene ist, daß Lk „Gotteslästerung“ als Grund für die Verurteilung Jesu gar nicht erwähnt, sondern Jesu „als vermeintlichen Usurpator der Würde eines Gottessohnes verurteilt werden läßt“⁶⁷. Er erreicht dies dadurch, daß er die Frage des Hohenpriesters, wie sie sich bei Mk und Mt findet, in zwei Fragen aufteilt. Die bestätigende Antwort Jesu auf die Frage nach seiner Messianität und auch das Wort vom Sitzen „zur Rechten der Macht Gottes“⁶⁸ reichen nach Ansicht des dritten Evangelisten als Grund für ein Todesurteil offenbar nicht aus. So läßt er die Richter die zweite Frage nach der Gottessohnschaft stellen; und erst ihre Bejahung erwirkt das Todesurteil über Jesus. Damit hat Lk „das Wichtigste im Bekenntnisse Jesu für seine Leser verständlich gemacht, aber freilich dadurch den historischen Hergang mehr verdunkelt als aufgehellt“⁶⁹. Mit der Beseitigung der „Lästerung“ als Grund für die Verurteilung Jesu hat Lk eine Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, die bei Mk und Mt offenkundig vorliegt, da nach ihrem ausdrücklichen Zeugnis das Urteil auf Grund von *βλασφημία* erfolgt. Man kann füglich fragen — und es ist viel über diese Frage verhandelt worden —⁷⁰, worin in den Worten Jesu die „Lästerung“ zu finden sei. Nach der Mt-Version liegt sie einmal in der Bestätigung der gestellten Frage (ὁ ἐπίτας) und zum anderen in dem Anspruch Jesu, „von nun an“ zur Rechten Gottes zu sitzen und als Weltenrichter wiederzukommen (Mt 6, 64). Beides aber kann nach rabbinischem Zeugnis nicht eigentlich zu einer Verurteilung wegen „Gidduf“ führen. Billerbeck, der nur den Mt-Text berücksichtigt, muß zugestehen: „Der Gedanke, daß der von Gott zum Messias Bestimmte sich selbst als Messias bekennen und zum Messias erklären werde, ist für das Judentum nicht anstößig gewesen . . . Eine Gotteslästerung konnte deshalb der Hohepriester in dem diesbezüglichen Selbstzeugnis Jesu nicht sehen. Ja, selbst das Sitzen zur Rechten Gottes oder auf Gottes Thron war auf Grund von Ps 110, 1 ein Zug, den das Judentum in dem Herrlichkeitsbild seines Messias nicht hat fehlen lassen“⁷¹. Er sucht die „Lästerung“ darin zu finden, daß „Jesus scheinbar aus eigener Machtvollkommenheit heraus und ohne göttliche Autorisation in der übersinnlichen Welt den ihm gebührenden Platz zur

⁶⁷ G. Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, S. 225.

⁶⁸ „Macht“ ist hier nicht mehr als Ersatz für den Gottesnamen verstanden.

⁶⁹ G. Dalman, a. a. O.

⁷⁰ Siehe J. Blinzler, Der Prozeß Jesu a. a. O.

⁷¹ Str-B I S. 1017; vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu S. 257, anders J. Blinzler a. a. O.

Rechten der Allmacht einnehmen und von dort aus überweltlich, kommand auf den Wolken des Himmels seine Herrschaft als Messias ausüben will⁷². Doch befriedigt diese Erklärung nicht, da die Frage offen bleibt, in welchen Worten Jesu die „Lästerung“ zu finden sei. Die Antwort des Hohenpriesters lautet ja: „Ihr habt die Lästerung gehört“ (Mk 14, 64 = Mt 26, 65). Also muß doch wohl mit klaren Worten eine solche ausgesprochen sein, ohne daß sie erst durch Überlegungen der Richter konstruiert werden mußte. Dies gilt besonders, wenn man bedenkt, daß die (allerdings erst in nachchristlicher Zeit geltende) Halakha darüber belehrt, ein Todesurteil wegen Gotteslästerung könne nur dann gefällt werden, wenn diese „gegen den deutlich ausgesprochenen Jahwe-namen“ gerichtet war (Sanh 7, 5 und Sanh 56a). Freilich weiß man nicht, „ob bzw. wie weit diese Bestimmungen zur Zeit des Prozesses Jesu zu Recht bestanden haben“⁷³. Daß dies jedoch möglich sei, muß zugestanden werden. Wenn Billerbeck bemerkt, unter dieser Voraussetzung hätte das Todesurteil über Jesus nicht gefällt werden dürfen; denn „den Jahwe-namen hat Jesus in jener Stunde nicht in den Mund genommen“⁷⁴, so muß dies Urteil dahingehend eingeschränkt werden, daß es sich nur auf den Mt-Text bezieht, den Billerbeck bei der Behandlung der Leidensgeschichte allein seinem Kommentar zugrunde legt. Doch wird man dem Mk-Text die Priorität zuerkennen und dementsprechend an ihn die Frage richten müssen, in welchen Worten Jesu die βλασφημία liege. Sieht man den Bericht auf dem Hintergrund von Sanh 7, 5, wo der Verlauf eines Prozesses wegen Gotteslästerung geschildert wird, so entdeckt man eine recht merkwürdige Übereinstimmung. Hier wie dort wird während des Verhörs der Gottesname nicht ausgesprochen⁷⁵; hier wie dort ist von dem Akt des Kleiderzerreißens die Rede, und die Halakha sagt ausdrücklich, daß dies nur zu geschehen habe, wenn der Lästere den deutlich ausgesprochenen Jahwe-Namen gebraucht habe. So wird der Schluß verständlich, den G. Klein aus diesem Vergleich zieht: „Folglich hat Jesus diesen Schem vor dem Vorsitzenden ausgesprochen“⁷⁶. Da in den Worten Jesu von seinem Sitzen zur Rechten Gottes und seinem Wiederkommen der Gottesname offensichtlich vermieden wird, wird man Klein auch darin Recht geben müssen, daß dieser in dem absoluten „Ich bin“

⁷² Str-B I S. 1017.

⁷³ Str-B I S. 1018.

⁷⁴ Str-B a. a. O.

⁷⁵ Sowohl die Zeugen als auch der Hohepriester vermeiden den Gottesnamen.

⁷⁶ G. Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909, S. 55f.; vgl. K. Zickendraht, 'Εγώ εἰμι: Theol. Stud. u. Krit. 94 (1922) S. 162 f.

zu finden sei⁷⁷. Nicht aber wird man ihm zustimmen, wenn er meint, an Stelle des ἐγὼ εἶμι sei im Munde Jesu an *ani wehu* zu denken. Wie das rabbinische Schrifttum ausweist, handelt es sich bei *ani wehu* ursprünglich bereits um eine Umschreibung der atl. Offenbarungsformel, die erst später als solche ausgedeutet wurde⁷⁸. Viel ungezwungener läßt sich *ani hu* dafür einsetzen; kann man doch zeigen, daß sowohl innerhalb des AT als auch innerhalb des rabbinischen Schrifttums *ani hu* an Stelle der atl. Offenbarungsformel stehen kann⁷⁹. Dem *ani hu* kann ein Doppelsinn zukommen: Einmal kann es im alltäglichen Sprachgebrauch verwandt werden, also auch — um mit Bultmann zu sprechen — als „Rekognitionsformel“⁸⁰; zugleich aber kann es den vollen Klang des *ani jahwe* haben. Danach erhalten die Worte im Munde Jesu zunächst den Sinn, daß sie die an ihn gerichtete Frage bejahen und ihn mit dem identifizieren, was von ihm ausgesagt wird: Er ist „der Christus, der Sohn des Hochgelobten“. Zugleich aber enthalten sie den Gottesnamen und bringen als die ntl. Offenbarungsformel die vollkommene Einheit Jesu mit Gott zum Ausdruck. Die daraus sich ergebende Folgerung ist es — und so erst gewinnt das καὶ sein volles Verständnis —, daß seine Richter „den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Macht und kommend mit den Wolken des Himmels“ (Mk 14, 62), der als der Weltenrichter die Stelle Gottes einnimmt⁸¹. Der Hohepriester aber hört aus diesen Worten die „Lästerei“ heraus, d. h. er vernimmt, wie da ein Mensch sich des unaussprechlichen Gottesnamens bedient. Darum zerreißt er seine Kleider und ruft aus: „Ihr habt die Lästerung gehört“ (v. 64). So hat sich erfüllt, was das Judentum von seinem Messias erwartete, daß dieser den Namen Jahwes tragen werde; und eine tiefe Tragik für Israel liegt darin, daß seine Führer in dem entscheidenden Augenblick seiner Geschichte den Träger des Gottesnamens nicht anerkennen, sondern ihm als einem Gotteslästerer das Todesurteil sprechen.

⁷⁷ A. a. O.; vgl. Zickendraht a. a. O. S. 162: „So ist Kleins Vermutung . . . begreiflich, daß darin ein Aussprechen des verbotenen vierbuchstabigen Gottesnamens vorliege.“

⁷⁸ Siehe Str-B II S. 797.

⁷⁹ Vgl. meine Abhandlung: BZ NF 4 (1960).

⁸⁰ Das Evangelium des Johannes S. 167 Anm. 2.

⁸¹ Da Mt das ἐγὼ εἶμι in eine bloße Bestätigung umwandelt, muß er notgedrungen in der Antwort Jesu den Hauptton auf die Menschensohn-Aussage legen; darum läßt er Jesus mit πολλὴν λέγω ὑμῖν neu anheben. — Zu beachten ist noch die inhaltliche Übereinstimmung der Antwort Jesu mit Jo 8, 28.

Das Bauerntum in der industriellen Gesellschaft

Von Professor Joseph Höffner, Münster/W.

Der urgeschichtliche Übergang von der bloß aneignenden Wirtschaftsweise der Jäger und Sammler zum Ackerbau ist ein revolutionärer Vorgang von weltgeschichtlicher Bedeutung gewesen. Mit der bauerlichen Lebensweise begannen Seßhaftigkeit, zielbewußte Arbeit, bleibende Nachbarschaft, Sitte, Gesetz und Ordnung. Allerdings geriet der bedächtige, im Grunde unrevolutionäre Bauer, wie die Geschichte lehrt, häufig in die Abhängigkeit fremder Eroberer, der Grundherren, des Adels. Bekannt ist die Gegenüberstellung der Bauern und der Eroberer in Schillers „Braut von Messina“:

„Aber die Natur, sie ist ewig gerecht.
Uns verlieh sie das Mark und die Fülle,
Die sich immer erneuend erschafft,
Jenen ward der gewaltige Wille
Und die unzerbrechliche Kraft.
Mit der furchtbaren Stärke gerüstet,
Führen sie aus, was dem Herzen gelüstet,
Füllen die Erde mit mächtigem Schall;
Aber hinter den großen Höhen
Folgt auch der tiefe, der donnernde Fall . . .
Die fremden Eroberer kommen und gehen,
Wir gehorchen, aber wir bleiben stehen“¹.

Im herrschaftsständischen Feudalsystem, das von der Völkerwanderung bis zum Beginn des industriellen Zeitalters die Gesellschaftsordnung des Abendlandes geprägt hat, gehörte die breite Schicht der Bauern in der Tat zu den „Gehorchenden“. Sie besaßen zwar in ihren Dörfern eine beträchtliche Selbstverwaltung, hatten aber nicht das Recht, in Gemeinschaft mit den anderen, den „privilegierten“ Ständen, denen sie zu Abgaben und Diensten verpflichtet waren, die politischen Geschicke des Reiches zu gestalten².

Honorius von Autun verglich im 12. Jahrhundert die mittelalterliche Herrschaftspyramide mit einem Kirchengebäude: Die Säulen, auf denen die Kirche ruht, sind die Bischöfe, die Balken des Dachstuhls die weltlichen Fürsten. Der Boden aber, über den unsere Füße schreiten, bedeutet das niedere Volk, das durch seiner Hände Arbeit die Christenheit er-

¹ Fr. von Schiller, Die Braut von Messina. 1. Szene, 1. Chor.

² Vgl. Jos. Höffner, Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter, Paderborn 1938, S. 19 ff.

nährt und erhält³. „Wer also Gott begehrt wohlzugefallen“, mahnte im Jahre 1440 der Kartäuserprior Gerhard Groß, „der bleibe in seinem Orden, darein ihn Gott geschickt hat, und lebe darin tugendlich“⁴. Alanus von Lille suchte die gottgewollte Rechtmäßigkeit der bäuerlichen Unfreiheit mit dem Psalmvers zu erhärten: „Imposuisti homines super capita nostra“ (Ps 65, 11), „Menschen hast du über unsere Häupter gesetzt“⁵.

Andererseits bedeutete die herrschaftsständische Abhängigkeit für die Bauern jahrhundertlang Schutz, Sicherheit und Beständigkeit. Es dürfte mit dieser mehr als tausendjährigen Beharrung des Bauerntums zusammenhängen, daß der Bauer — angesichts der mit der industriellen Revolution hereinbrechenden Entwurzelung, Verproletarisierung und Unsicherheit breiter Bevölkerungsschichten — als das Symbol der Beständigkeit, Sicherheit und naturverbundenen Gesundheit, als „das Mark und die Fülle“, gepriesen und romantisch idealisiert worden ist. Man stand der industriellen Entwicklung weithin mit Argwohn gegenüber und hoffte, daß der Gesellschaft die bäuerliche Grundstruktur erhalten bleiben werde. Der preußische Nationalökonom Leopold Krug schrieb 1805, es tue ihm weh, wenn er höre, daß man den preußischen Staat einen „Fabrikenstaat“ nenne: „Wenn seine Existenz und sein Wohlstand auf einem so wankenden Pfeiler, als die Fabriken sind, ruhen sollte, so würde ich mein Vaterland herzlich bedauern“⁶. Auch Adam Müller war davon überzeugt, daß die „innere Bindung des Volkes“ an den Boden die „ruhende Kraft“ des Staates sei⁷. Goethe aber schrieb 1829, fast resigniert: „Das überhandnehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich. Es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen und treffen“⁸.

Die vor allem der Romantik eigene Idealisierung der bäuerlichen Lebensform wurde in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von der Jugendbewegung aufgegriffen und in den dreißiger Jahren vom Nationalsozialismus im Sinne des „Neuadels aus Blut und Boden“ biologisch verfälscht. Natur- und Erdverbundenheit, bedächtige und nüchterne Denkart, Beharrung und Bescheidenheit, Verwurzelung in der Lebens- und Arbeitsgemeinschaft der patriarchalischen Familie, enge nachbar-

³ Gemma animae, L. I, 130 ss. (Migne PL 172, 586).

⁴ Novelle „Grisardis“, in: Ph. Strauch, Deutsche Prosanovellen des 15. Jhdts. (Zschr. f. Deutsches Altertum und Deutsche Lit., Bd 29, 1885, S. 389).

⁵ Summa de arte praedicatoria, cap. 42 (Migne PL 210, 188).

⁶ Betrachtungen über den Nationalreichtum des preußischen Staates und seiner Bewohner. Bd II, Berlin 1805, S. 667.

⁷ Adam Müller, Ausgewählte Abhandlungen. Hrsg. von Jakob Baxa. Jena 1921, S. 21, 73.

⁸ Wilhelm Meisters Wanderjahre, Buch 3, Kap. 14.

liche Verbundenheit, Beheimatung in der durch Sitte, Tradition und gleichen Arbeitsrhythmus geprägten Dorfgemeinschaft sowie die Verankerung in der häufig durch naturhafte Mythisierung verdunkelten Religion galten weithin als überzeitliche Grundzüge des Bauern als „Kulturtypus“.

Die Frage nach dem „Bauerntum in der industriellen Gesellschaft“ läßt das überkommene Leitbild der bäuerlichen Beharrung und Beständigkeit von vornherein als problematisch erscheinen. Die technisch-industrielle Revolution hat nämlich so umwälzend auf die Daseinsweise und das Lebensgefühl der Menschen eingewirkt, daß man sie — was den Tiefgang betrifft — mit dem Übergang zur Sesshaftigkeit im Neolithikum verglichen hat. Eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte ist angebrochen. Ein durch die Technik geprägter Menschentyp beginnt sich zu formen, ein Typ, der — trotz der jeweils verschiedenen Ausprägungen in Europa, in den Vereinigten Staaten, in der Sowjetunion und in den unterentwickelten Ländern — überall auf Erden auffallend ähnliche Züge annimmt. Es wäre seltsam, wenn das Bauerntum von dieser säkularen Umwälzung unberührt geblieben wäre. Der Bauer hat zwar auch in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft seinen Platz; aber seine Stellung innerhalb der Gesellschaft, seine Lebensauffassung, seine geistige Haltung haben sich gewandelt. Dabei verstehen wir unter „bäuerlichen Menschen“ nicht nur die hauptberuflichen Eigentümer oder Pächter landwirtschaftlicher Betriebe, die einer Familie ständige Arbeitsgelegenheit und vollen Lebensunterhalt gewähren, sondern auch die mit dem Hof innerlich verbundenen Knechte und Mägde, während die Farmer angelsächsischer Prägung, die sich dem ererbten Hof nicht verbunden fühlen, sowie die nur Verwaltungsarbeit leistenden Leiter landwirtschaftlicher Großbetriebe nicht zu den Bauern im eigentlichen Sinne gezählt werden können.

Wenn der im Bauerntum sich vollziehende Umwälzungsprozeß auch von innerlich zusammenhängenden, einander bedingenden Kräften gesteuert wird und deshalb in einem gewissen Sinn als einheitlicher Vorgang zu deuten ist, empfiehlt es sich doch, ihn auseinanderzufalten und zehn verschiedene Symptome zu unterscheiden.

I. Der Bedeutungsrückgang des Bauerntums in der industriellen Gesellschaft

Während in der vorindustriellen Gesellschaft mehr als vier Fünftel der Bevölkerung nicht nur auf dem Lande wohnten, sondern in der Landwirtschaft ihren Beruf ausübten, wobei zu beachten ist, daß auch ein Großteil der städtischen Bevölkerung damals aus Bauern bestand, bildet das Bauerntum in allen fortgeschrittenen Industriegesellschaften eine

Minderheit. Im Jahre 1820, als die industrielle Revolution eben begonnen hatte, waren in Deutschland noch 75 Prozent der Bevölkerung in der Landwirtschaft berufstätig, 1939 noch 18 Prozent und 1955 nur mehr 13 Prozent⁹. In Dänemark beträgt der Anteil der in der Landwirtschaft Berufstätigen an der Gesamtbevölkerung 19 Prozent, in den Vereinigten Staaten 16 Prozent, in den Niederlanden 12 Prozent und in England 6 Prozent¹⁰.

In der industriellen Gesellschaft üben die Menschen in überwältigender Mehrheit ihren Beruf als unselbständig Erwerbstätige in der Industrie, im Handwerk und in den Dienstleistungsgewerben aus. Von den 19,8 Millionen unselbständig Erwerbstätigen in der Bundesrepublik sind nur 760 000 landwirtschaftliche Lohnarbeiter. Im Wirtschaftsjahr 1952/53 zählte man in der Landwirtschaft der Bundesrepublik 6,3 Millionen Familien- und Lohnarbeitskräfte, 1955/56 noch 5,9 Millionen und 1956/57 noch 5,7 Millionen, darunter zahlreiche Mithelfende im Alter von 14 bis 16 Jahren sowie alte Leute im Alter von mehr als 65 Jahren. Bewertet man die 65 Jahre alten Mithelfenden als Drittel-Arbeitskräfte und die 14- bis 16jährigen Mithelfenden als halbe Arbeitskräfte, so sinkt die Zahl der in der Landwirtschaft tätigen Familien- und Lohnarbeitskräfte für das Jahr 1956/57 von 5,7 auf 2,9 Millionen¹¹. Die Zahl der landwirtschaftlichen Betriebe sank von 1 910 000 im Jahre 1949 auf 1 770 000 im Jahre 1957¹².

Auch der Anteil der Landwirtschaft am Sozialprodukt nimmt ständig ab. Im Jahre 1936 betrug der Anteil der Landwirtschaft am deutschen Netto-Inlandsprodukt zu Faktorkosten 12,3 Prozent, 1950 10 Prozent, 1955 7,8 Prozent und 1957 7,5 Prozent¹³.

Der zahlenmäßige und wirtschaftliche Bedeutungsrückgang des Bauerntums in der industriellen Gesellschaft ist unverkennbar. Auch ist es irrig, im Bauerntum noch den Lebensquell des Volkes zu sehen. Dazu ist der bäuerliche Bevölkerungsanteil in den Industriegesellschaften zu gering, ganz abgesehen von der Geburtenkontrolle, die mehr und mehr von den Bauern fast in derselben Weise wie von der übrigen Bevölkerung geübt wird. Wenn in den Vereinigten Staaten die Geburtenrate von 17,6

⁹ Vgl. G. Weippert, Das Dorf in der industriellen Entwicklung der Gegenwart (H. 1 der Wiener Studien zur Agrarpolitik und Agrarsoziologie). Göttingen 1957, S. 6.

¹⁰ Vgl. H. Priebe, Wer wird die Scheunen füllen? Sozialprobleme der deutschen Landwirtschaft. Düsseldorf 1954, S. 31.

¹¹ Vgl. Bericht über die Lage der Landwirtschaft gemäß § 4 des Landwirtschaftsgesetzes (Grüner Bericht 1958) vom 7. Februar 1958 (Bundestags-Drucksache 200), S. 24.

¹² Ebd., S. 13.

¹³ Ebd., S. 9.

je 1000 Einwohner im Jahre 1930 auf 24,9 im Jahre 1956 gestiegen ist, so ist dieses Ansteigen nicht nur dem amerikanischen Bauerntum, sondern dem neuen Ja zum Kind in der Gesamtbevölkerung zu verdanken.

Angesichts des Bedeutungsrückgangs der Landwirtschaft möchten manche dem Bauerntum den Untergang voraussagen. So meint z. B. L. M. Lawrence: „Nicht nur der amerikanische Farmer, sondern auch der Bauer in Europa und Asien wird langsam verschwinden. Ein ganzer Stand, der ehrwürdigste der Menschheit, der alle Revolutionen von Jahrtausenden überlebt hat, wird auf den Schutthaufen der Geschichte geworfen werden, und mit ihm wird sich alles in Asche auflösen, was zur Welt dieses Standes gehörte: vor allem das bißchen mühselig erarbeitete Freiheit, das ein einziges Hektar Land geben kann. Das letzte Reservoir der Menschheit, ihr numerisches sowohl wie ihr moralisches, wird geleert werden¹⁴.“

Dieses Urteil ist nicht haltbar. Das Bauerntum hat auch in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft seinen Ort. Zieht man andere Industrieländer zum Vergleich heran, so ergibt sich, daß je nach der Bodenbeschaffenheit etwa 10 bis 18 Prozent der erwerbstätigen Bevölkerung in der Land- und Forstwirtschaft ihr Auskommen finden, und es scheint, daß dieses Größenverhältnis sich überall einpendelt und mehr oder weniger konstant bleiben wird. Das setzt allerdings gewisse Umwandlungs- und Anpassungsprozesse voraus, auf die wir noch zurückkommen werden.

II. Die Heterogenität der ländlichen Sozialstruktur

Die Sozialstruktur des vorindustriellen Dorfes war, vor allem in Westdeutschland, einheitlich und geschlossen. Alle Dorfbewohner gehörten der bäuerlichen Welt an, da auf dem Lande leben dasselbe bedeutete wie in der Landwirtschaft tätig sein. Auch die wenigen Dorfhandwerker und der Dorfpfarrer galten nicht als Fremdlinge, sondern waren dem dörflichen Milieu einverleibt. Dem einheitlich bäuerlich geprägten Dorf stand die differenziertere Stadt gegenüber, in der das spezialisierte Handwerk und der marktorientierte Handel eine wichtige Rolle spielten.

In der industriellen Gesellschaft hat sich die dörfliche Sozialstruktur wesentlich geändert. Das Land ist für den modernen Menschen nicht nur die Grundlage der Nahrungsmittelerzeugung und die Heimat der Bauern, sondern in stets wachsendem Umfang das Wohngebiet großer Teile der industriellen Bevölkerung und zugleich das Erholungsgebiet der Städter. Immer größere Teile der nichtbäuerlichen Bevölkerung

¹⁴ L. M. Lawrence, Die Industrialisierung der amerikanischen Landwirtschaft, in: Merkur (Stuttgart), Januar 1952.

siedeln sich in den Dörfern an, ein Prozeß, der durch das massenweise Einströmen der Evakuierten und Heimatvertriebenen noch beschleunigt worden ist.

In der Bundesrepublik wohnen 38,1 Prozent der Arbeitnehmer in Gemeinden unter 5000 Einwohner. Sie fahren als Pendler Tag für Tag zur Arbeit oder finden in Fabriken, die in den Dörfern entstanden sind, ihre Beschäftigung. In vielen Dörfern bilden sie die Mehrheit. Insgesamt leben 16,4 Prozent der deutschen Bevölkerung in Gemeinden unter 1000 Einwohner und nicht weniger als 42,5 Prozent in Gemeinden unter 5000 Einwohner, also in ländlicher Lebensform. Landbevölkerung und Bauerntum sind nicht mehr dasselbe.

Dazu kommt, daß auch die landwirtschaftliche Bevölkerung selber stark in sich differenziert ist. Neben den Vollbauern stehen die nebenberuflichen Landwirte. Von den rund 1,8 Millionen landwirtschaftlichen Betrieben der Bundesrepublik werden 800 000 von Inhabern bewirtschaftet, die hauptberuflich — als Lohnempfänger — außerhalb der Landwirtschaft tätig sind. Es handelt sich meistens um Inhaber kleiner Kümmerbetriebe, die einer Familie weder ständige Arbeitsgelegenheit noch vollen Lebensunterhalt zu gewähren vermögen¹⁵. Nicht selten breitet sich gerade in dieser Schicht — bei gutem Lohneinkommen — die sogenannte „Sozialbrache“ aus.

Andererseits gehört etwa eine Million der land- und forstwirtschaftlich Erwerbstätigen nicht zur Landbevölkerung, sondern — infolge der Eingemeindungen der Großstädte — zur Stadtbevölkerung.

Die Ansiedlung nichtbäuerlicher Bevölkerungsschichten auf dem Lande hat dazu geführt, daß manche Dörfer beträchtlich an Einwohnerzahl zugenommen haben. Andere stagnieren, während reine Bauerndörfer, wie sie sich noch in abgelegenen Gegenden finden, an Einwohnerzahl abnehmen¹⁶. Das immer mehr sich ausbreitende Zusammenleben von Bauer und Nichtbauer in den Dörfern hat die dörfliche Sozialstruktur nicht nur heterogen werden lassen, sondern bei der bäuerlichen Bevölkerung nicht selten ein gewisses Ressentiment ausgelöst, das durch den Vergleich des eigenen Lebens- und Arbeitsrhythmus mit dem der Arbeitnehmerschaft, bei der man das Verfügen über reichliches Bargeld und beträchtliche Freizeit beobachtet, hervorgerufen wird. Andererseits übt die ländliche Daseinsform häufig einen günstigen Einfluß auf die im Dorf lebenden Arbeitnehmer aus, was — wie Ludwig Neundörfer nachgewiesen hat — vor allem durch das Wohnen im ländlichen Ein- und Zweifamilien-

¹⁵ Vgl. Herbert Kötter, Landbevölkerung im sozialen Wandel. Düsseldorf-Köln 1958, S. 135.

¹⁶ Vgl. Lebensverhältnisse in kleinbäuerlichen Dörfern. Hrsg. von C. v. Dietze, M. Rolfes, G. Weippert. Hamburg und Berlin 1953, S. 97 ff.

haus, durch den Anteil am Boden und durch gewisse Formen der Eigenwirtschaft bedingt ist¹⁷. Manche Anzeichen, z. B. das Sich-Verringern des Prestigeabstandes zwischen Bauern und Arbeitnehmern, die sich mehr und mehr durch *commercium*, *commensalitas* und *connubium* zu verbinden pflegen, deuten darauf hin, daß sich neue Formen dörflichen Gemeinschaftslebens und dörflicher Nachbarschaft zu bilden beginnen.

III. Der Prozeß der Urbanisierung

Da das Land mehr und mehr in die industrielle Gesellschaft integriert worden ist, darf es nicht wundernehmen, daß jener Prozeß, den wir „Urbanisierung“ zu nennen pflegen, auch das Dorf erfaßt hat. Die Soziologen sprechen von der „Diffusion städtischer Züge in die ländlichen Gebiete“¹⁸ vom „Stadt-Land-Kontinuum“¹⁹.

Zunächst ist hier an gewisse Einrichtungen zu denken, die in der Stadt entstanden sind und heute immer mehr in die Dörfer, auch auf die Bauernhöfe, eindringen: etwa die Kanalisation und die Versorgung mit Strom und Wasser, die „Urbanisierung“ der bäuerlichen Haushalte, in denen mehr und mehr — besonders bei der jungen Generation — fließendes Wasser, Bad, Elektroherd, Kühlschrank und dergl. üblich werden. Sodann ist die Errichtung von Spezialgeschäften, Krankenhäusern, Sportplätzen usw. in den Dörfern zu erwähnen.

Es wäre pharisäisch, in diesen städtischen „Ausstrahlungen“ den Ungeist des praktischen Materialismus erblicken zu wollen, vor allem, wenn dieser Vorwurf von jenen erhoben wird, die jene Einrichtungen für sich selbst als selbstverständlich beanspruchen.

Zur „Diffusion städtischer Züge in die ländlichen Gebiete“ gehört allerdings auch eine Erscheinung, die mehr oder weniger fragwürdig ist: die primitiv-kritiklose Übernahme verdächtiger „Errungenschaften“ der Stadt, etwa mancher Filme mit ihrer kitschigen Lebensverfälschung oder gewisser Illustrierten und dgl. Was Fernand Boulard vom französischen Dorf schreibt, trifft weithin auch auf die deutschen Dörfer zu: Die Stadt lockte das Dorf, und vor allem die Jugend ist dieser Lockung erlegen. Des Morgens nahmen die Mädchen, vielleicht noch in der weißen Tracht der Marienkinder, an der Fronleichnamsprozession teil, am Nachmittag „verschwinden sie auf ihrem Rad, wer weiß wohin“. Auch die Fabriken, die Geschäfte und der Militärdienst zogen viele gleichsam zwangsläufig in die Stadt und in den Bann ihres Geistes. Aber die Stadt kam auch selber

¹⁷ L. Neundörfer, Die soziale Situation des Landes, in: Kirche und Landvolk. Paderborn 1953, S. 32 ff.

¹⁸ Herbert Kötter, a. a. O. S. 171.

¹⁹ Ebd., S. 80 ff.

ins Dorf: durch die Illustrierten, durch das Radio, durch die Zeitung, durch die Sommerfrischler mit ihrer Nacktkultur und schließlich auch durch Kino und modernen Tanz²⁰.

Die eines selbstbewußten Bauern würdige Haltung ist — nach einem Wort Heinrich Tenhumberts²¹ — nicht die primitive Okkupation alles dessen, was die Stadt Gutes und Schlechtes bietet, sondern die kultivierte, am Gewissen orientierte „Beherrschung“, die wie ein Filter wirkt und nur durchläßt, was der bäuerlichen Lebensform entspricht. Im übrigen ist zu beachten, daß bei aller Urbanisierung wesentliche Züge bäuerlichen Lebens erhalten bleiben müssen, worauf noch zurückzukommen ist.

IV. Wandlungen in der bäuerlichen Familie

Im vorindustriellen Zeitalter und noch im 19. Jahrhundert trug die bäuerliche Familie unverkennbare patriarchalische Züge. Die väterliche Autorität bestimmte — durch Sitte und Brauchtum unterstützt — das Leben auf dem Hof und unterstellte Frau und Kinder dem vom Hof geforderten Arbeitsrhythmus.

Je mehr die bäuerliche Familie in die industrielle Gesellschaft integriert wird, desto deutlicher tritt — besonders in der jüngeren Bauernfamilie — an die Stelle des patriarchalischen das partnerschaftliche Verhältnis, das sich sowohl zwischen den Gatten wie auch zwischen Eltern und Kindern auswirkt. Der Umwandlungsprozeß ist noch im Gange, und es fehlt nicht an Spannungen, besonders den heranwachsenden Kindern gegenüber. Helmut Schelsky meint, von einer „Geborgenheit der ländlichen oder auch nur der bäuerlichen Jugend in Tradition, Sitte und Brauchtum“ könne heute „nicht ernsthaft die Rede sein“²².

Früher blieben nachgeborene Söhne und Töchter nicht selten als ledige Mitarbeiter auf dem Hofe. Heute will niemand mehr den Status des ledigen Onkels oder der ledigen Tante übernehmen. Es ist selbstverständlich, daß sich die bäuerliche Familie diesem Gesinnungswandel anpassen muß. Wie jede Familie so steht auch die bäuerliche unter dem Gesetz der „Dissimilation“, das man besser das „Gesetz der Aussendung“ nennen könnte: Die Kinder wachsen heran, werden selbständig, erlernen einen

²⁰ F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*. Bd I. Paris 1945, p. 20 ff.

²¹ H. Tenhumbert, *Grundzüge im soziologischen Bild des westdeutschen Dorfes*, in: *Landvolk in der Industriegesellschaft*, H. 7 der Schriftenreihe für ländliche Sozialfragen, Hannover 1952. — Vgl. Heinrich Niehaus, *Leitbilder der Wirtschafts- und Agrarpolitik in der modernen Gesellschaft*. Stuttgart 1957, S. 122 ff.

²² H. Schelsky, *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf-Köln 1957, S. 432. — Vgl. auch: E. Wagner — U. Planck, *Jugend auf dem Lande*, München 1957.

Beruf, verlassen die elterliche Familie und bauen ihre eigene Familie auf. Das Gesetz der Dissimilation lehnt patriarchalische Machtentscheidungen ab und appelliert an das Ethos und die Opferbereitschaft der Eltern.

Nun könnte gerade die bäuerliche Familie nach wie vor versucht sein, die erwachsenen Kinder aus wirtschaftlichen Gründen auf dem Hof zurückzuhalten. Aber es wäre falsch, den weichenden Erben, auch den Töchtern, eine gediegene Berufsausbildung zu verwehren und sie als billige Arbeitskräfte auf dem Hof zu beschäftigen. Bei Befragungen meinten Bauerntöchter resigniert: Ich „mußte daheim helfen“, war „unabkömmlich im Elternbetrieb“, hatte „keine andere Möglichkeit“ und liege nun beruflich auf der „Fehl-Halde“²³.

Andererseits muß betont werden, daß die Realteilung auch in Gebieten, in denen sie seit Generationen üblich gewesen ist, nicht nur soziologisch überholt, sondern auch — in moraltheologischer Sicht — sittlich nicht mehr gerechtfertigt ist. Wenn die weichenden Erben einen Beruf erlernt haben — und wäre es auch nur der Beruf eines Facharbeiters — wird ihr Einkommen im allgemeinen höher liegen als das Einkommen des Bruders, der den meist kleinen elterlichen Hof übernimmt. Zählen wir doch unter den 1,8 Millionen landwirtschaftlichen Betrieben der Bundesrepublik nur 16 100 Betriebe mit mehr als 50 ha Nutzfläche. Das Hofvermögen ist Existenzgrundlage und kein zusätzlicher Reichtum. Es wäre unverantwortlich, den Hoferben mit der Auszahlung der Erbteile, die bei der Realteilung u. U. mehr als vier Fünftel des bäuerlichen Vermögens betragen, zu belasten. Die Realteilung mag berechtigt gewesen sein, solange alle Kinder, wie es früher in den Realteilungsgebieten weithin der Fall gewesen ist, gezwungen waren, sich in der Landwirtschaft ihre Existenz aufzubauen. Heute muß der Brauch der Realteilung aufgegeben werden. Nur auf diese Weise wird es gelingen, die bäuerliche Familienwirtschaft, die ein wesentlicher Wert ist und mit „patriarchalischer“ Familienverfassung nicht verwechselt werden darf, zu erhalten.

V. Die Technik im Bauernhof

Man spricht häufig vom „Einbruch“ der Technik in das Dorf, als ob mit der Technik etwas völlig Fremdes in das Bauerntum eingedrungen sei, und als ob hier die entscheidende Krisenursache liege. In Wirklichkeit hat der Bauer von Anfang an versucht, denkend, lernend und prüfend der Natur Herr zu werden. Der Landbau, die *agricultura*, ist niemals ein bloßes Naturgeschehen gewesen, sondern der geniale und revolutionäre

²³ H. Schelsky, a. a. O., S. 199. — Vgl. Joseph Höffner, Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft. Münster (Westf.) 1959, S. 103 ff. — U. Planck u. H. Wollenweber, Die Lebenslage der westdeutschen Landjugend, Bd. I—II, München 1956.

Versuch, die Natur zu beherrschen und zu kontrollieren. Sobald irgendwo der Bauer erschien, verschwand die *terra vergine* des gewachsenen Bodens. Der Bauer hat sei Jahrtausenden Geräte konstruiert und Anbausysteme, z. B. die Feldgraswirtschaft und die Dreifelderwirtschaft, entwickelt.

Es darf deshalb nicht überraschen, daß der Bauer sich auch die technischen Möglichkeiten des industriellen Zeitalters zunutze gemacht hat. Man könnte eher darüber staunen, daß er nur langsam und zögernd zugegriffen hat, was sich allerdings aus der ihm eigenen Beharrung erklärt.

Heute ist die Übernahme der Technik durch das Bauerntum in den Industriegesellschaften in vollem Gange, wobei freilich zu beachten ist, daß der Technisierung in der Landwirtschaft gewisse Grenzen gesetzt sind, da das zeitliche Nacheinander des organischen Wachsens nicht in ein mechanisches Nebeneinander verwandelt werden kann. Technische Geräte und Maschinen werden bei der Landbestellung, bei der Ernte, in der Viehwirtschaft und im bäuerlichen Haushalt verwandt. Sie haben den Bauern weithin von schwerer, körperlicher Arbeitsfron befreit und Ertrag und Rentabilität gesteigert. Während man im Jahre 1800 zum Mähen eines Ars Weizen mit der Sichel 60 Minuten, im Jahre 1900 mit dem Mähbinder 2 Minuten brauchte, erledigt der Mähdrescher dieselbe Arbeit in 35 Sekunden²⁴.

Hand in Hand mit der Technisierung geht die Rationalisierung der Arbeitsverfahren sowie der Fortschritt in der Viehzucht, Fütterung, Düngung und Schädlingsbekämpfung. Zum Teil spielen auch Motive der bäuerlichen Geltung eine Rolle, z. B. beim Erwerb eines Treckers, auch wenn die geringe Nutzfläche die Anschaffung nicht als rentabel erscheinen läßt.

Häufig wird die These vertreten, daß die moderne Technik nicht nur im Osten, sondern auch in der westlichen Welt zur Kolchose oder doch zum landwirtschaftlichen Großbetrieb führen werde. Dem ist entgegenzuhalten, daß gerade die Technik der bäuerlichen Familienwirtschaft, worunter allerdings keine „Kümmerbetriebe“ zu verstehen sind, neue Chancen geben könnte. Eine ähnliche Entwicklung hat sich im Handwerk, dem man ja auch den Untergang vorausgesagt hatte, vollzogen.

Sozial- und moraltheologisch ist gegen die Übernahme moderner technischer Maschinen und Apparate durch die Landwirtschaft nichts einzuwenden. Vielleicht sind die rationellen Arbeitsverfahren sowie die Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten der Natur geeignet, die Religion des Bauern von mythischen und magischen, d. h. im Grunde unchristlichen, Vorstellungen zu reinigen und ihm den Weg zu einer geläuterten christlichen Glaubenshaltung zu erleichtern.

²⁴ Vgl. Herbert Kötter, a. a. O., S. 108 f.

VI. Die Marktorientiertheit des Bauerntums in der industriellen Gesellschaft

Im vorindustriellen Zeitalter waren die bäuerlichen Haushalte auf die Deckung des Eigenbedarfs eingestellt. Was Stall und Feld erbrachten, wurde im wesentlichen im eigenen Haushalt verbraucht. Man schlachtete, spann und webte daheim, so daß die Marktverflochtenheit nur sehr gering war. Die Überschüsse wurden zum größten Teil nicht von den Bauern selbst, sondern von den Grundherren, denen der Bauer zu Abgaben verpflichtet war, und von der Kirche, die den Zehnten erhielt, auf die Märkte gebracht.

In der industriellen Gesellschaft steht der Bauer unter dem Gesetz der Marktorientiertheit. Der moderne Bauer produziert nicht nur planmäßig für den Markt, sondern tritt auch als Käufer landwirtschaftlicher Maschinen, der Düngemittel, der Möbel, der Haushaltsgeräte, der Kleider, mehr und mehr auch der Lebensmittel auf dem Markte auf. Die industrielle Entwicklung hat zu einem unerhörten Funktionsschwund und Funktionswandel der Familie geführt, wovon auch der bäuerliche Haushalt nicht verschont geblieben ist. Die meisten Dinge des täglichen Bedarfs werden — im Zuge der immer breiteren Ausweitung der Konsumfront — in vollendeter Arbeitsteilung in den Industriebetrieben hergestellt.

Während die drei Funktionen des Eigentumsrisikos, der unternehmerischen Tätigkeit und der ausführenden Arbeit in den industriellen Unternehmungen meistens auf viele Personen verteilt sind, sind sie in der bäuerlichen Familienwirtschaft in einer Hand vereinigt. Der Bauer ist Eigentümer seines Hofes. Auch führt er selbst die in Feld und Stall anfallenden Arbeiten aus. Zugleich obliegt ihm die kaufmännische und unternehmerische Planung und Leitung, da er überlegen muß, wieviel Vieh er hält, welche Maschinen er anschafft und wo und wie er am günstigsten einkauft und verkauft.

Die Marktorientiertheit hat die Denk- und Verhaltensweise des Bauern nachhaltig beeinflußt. Der moderne Bauer nimmt mehr und mehr kaufmännische und unternehmerische Züge an, und man muß hinzufügen, daß er ohne diese Eigenschaften nicht mehr bestehen kann.

VII. Der Trend zur Spezialisierung

Eine gewisse Spezialisierung, die mit den Boden- und Klimaverhältnissen zusammenhing, hat es in der deutschen Landwirtschaft schon im vorindustriellen Zeitalter gegeben. An Rhein und Mosel blühte der Weinbau; im Voralpengebiet kannte man fast nur die Viehzucht. Heute drängen vor allem Rentabilitätsabwägungen zu immer größerer Spezialisierung und Intensivierung. Die Kleinbetriebe stehen, wenn sie nicht zu Neben-

erwerbsbetrieben absinken wollen, vor der Aufgabe, sich entweder durch Zusammenlegung zu einer wirklichen Ackernahrung zu vergrößern oder durch Spezialisierung (durch Obstbau, Gemüsebau, Schweinezucht, Milchwirtschaft, Geflügelzucht, Blumenzucht und dgl.) einen Ausgleich zu schaffen. Spezialisierte Betriebe finden insbesondere in der Nähe großer Verbrauchszentren günstige Voraussetzungen. Man wird nicht behaupten können, daß es zum Wesen des Bauern gehöre, Kartoffeln und Getreide anzubauen und verschiedene Arten von Haustieren zu halten. Die bäuerliche Familienwirtschaft ist auch in anderer Form möglich, ohne daß sie zur amerikanischen „Fabrik-Farm“ werden müßte, in der „Pflanzen und Rohstoffe mit Sonnenenergie in Lebensmittel und Fasererzeugnisse für den Menschen“ umgewandelt werden (Oliver). Heute tritt mehr und mehr an die Stelle des traditionellen Bauern ein neuer Typ, der damit nicht aufhört, ein „bäuerlicher Mensch“ zu sein. Im übrigen wird die Spezialisierung in der modernen Landwirtschaft auch auf die Boden- und Klimaverhältnisse Rücksicht nehmen müssen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich im Rahmen der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft gerade im Agrarsektor noch erhebliche Wandlungen vollziehen werden.

VIII. Der Wandel der bäuerlichen Arbeitsverhältnisse

Es ist charakteristisch für den Bauernbetrieb, daß die Hauptarbeitslast von den Familienangehörigen, nicht zuletzt von den Frauen und Mädchen getragen wird. Im Wirtschaftsjahr 1956/57 standen in der Landwirtschaft der Bundesrepublik den 4,9 Millionen Familienarbeitskräften nur 760 000 ständige und nichtständige Lohnarbeitskräfte gegenüber. Im Handwerk ist das Verhältnis umgekehrt. Von den 3,6 Millionen der im Handwerk Beschäftigten waren 1956 nur etwa 800 000 selbständige Meister und 2,8 Millionen Lohnarbeiter.

Die Arbeitslast der Bäuerin ist vielfach überaus schwer. Untersuchungen in 52 Betrieben Hessens führten zu dem Ergebnis, daß der mittlere Wert der täglichen Arbeitszeit der Bäuerin zwischen 8,5 und 16,8 Stunden lag²⁵. Andererseits sind zahlreiche kleinbäuerliche Kümmerbetriebe mit Arbeitskräften überbesetzt. Man schätzt, daß in den sechs Ländern der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft etwa acht Millionen der in der Landwirtschaft tätigen Menschen eigentlich dort überflüssig sind und als versteckte Arbeitslose gelten müssen. Betriebsuntersuchungen haben ergeben, daß zur Erwirtschaftung eines Ertrages von 5000 DM nicht weniger als 9000 Jahresarbeitsstunden aufgewandt worden sind²⁶.

²⁵ Vgl. Karl Hage — E. Noss, *Frauenarbeit in bäuerlichen Familienbetrieben*. Hamburg 1954, S. 57.

²⁶ Vgl. M. Rolfes, in: *Berichte über Landwirtschaft N. F.*, 160. Sonderheft. Hamburg und Berlin 1954, S. 19.

Hier gilt es, die bäuerlichen Familienbetriebe durch Zusammenlegung, Spezialisierung, Technisierung und Rationalisierung rentabel zu machen²⁷. Wenn im Zuge dieser Entwicklung bäuerliche Familienangehörige das Land verlassen und andere Berufe ergreifen, so kann dieser Vorgang nicht als „Landflucht“ bezeichnet werden²⁸.

Demgegenüber herrscht auf größeren Gütern und Höfen ein beträchtlicher Mangel an Lohnarbeitskräften. Das hat verschiedene Ursachen. Der moderne Mensch, besonders der Jugendliche, empfindet die überlieferten vorindustriellen bäuerlichen Arbeitsmethoden der perfektionierten und sauberen industriellen Arbeitsweise gegenüber als rückständig. Auch wehrt er sich gegen die lange und unregelmäßige Arbeitszeit sowie gegen die ständige „Sozialkontrolle“, die ihn, wie er annimmt, auf dem Bauernhof nicht nur während der Arbeit, sondern auch während der Freizeit umgibt. Hemmend wirkt auch die verhältnismäßig geringe Heiratsmöglichkeit. Während nämlich in der gewerblichen Wirtschaft drei Arbeitsplätzen für Ledige sechs für Verheiratete gegenüberstehen, kommen in der Landwirtschaft von zehn Arbeitsplätzen acht nur für Ledige in Frage²⁹. Da die Gründung eines eigenen Hausstandes für den Menschen der industriellen Gesellschaft als selbstverständlich gilt, wandern schon aus diesem Grunde viele Landarbeiter in die Industrie ab. Der ledige Knecht und die ledige Magd, die zeitlebens auf dem Hofe blieben, gehören der Vergangenheit an. Schließlich schrecken auch die — im Vergleich mit den Industrielöhnen — geringen landwirtschaftlichen Barlöhne viele ab; freie Unterkunft und Verpflegung sowie sonstige Naturalleistungen werden bekanntlich geringer eingeschätzt als ein entsprechendes Bareinkommen.

Aus all dem folgt, daß die Landwirtschaft in Zukunft nur dann mit Lohnarbeitskräften rechnen kann, wenn den Landarbeitern die Gründung eines eigenen Haushalts ermöglicht und die Arbeitszeit geregelt wird. Man pflegt nicht zu Unrecht zu sagen, daß der Anspruch auf Freizeit fast wie ein Grundrecht betrachtet wird³⁰. Auch das Heuerlingswesen könnte noch eine Zukunft haben, wenn es an die gewandelten Verhältnisse sinnvoll angepaßt wird.

IX. Der Wandel der bäuerlichen Versorgungsformen

Im vorindustriellen Zeitalter und auch noch im 19. Jahrhundert galt es als selbstverständlich, daß der kranke, arbeitsunfähige oder alte Bauer

²⁷ Vgl. Der bäuerliche Familienbetrieb, seine Arbeitswirtschaft und seine Zukunftsmöglichkeiten. Hrsg. v. G. Preuschen. Stuttgart 1959.

²⁸ Vgl. Peter Quante, Die Abwanderung aus der Landwirtschaft (Kieler Studien, Bd. 48). Kiel 1958.

²⁹ Vgl. H. Priebe, a.a.O., S. 207.

³⁰ G. Weippert, a.a.O., S. 15.



in der Sorge- und Fürsorgegemeinschaft seiner Familie und aus den Mitteln der Familie Unterhalt und Pflege fand, ohne daß man an außerfamiliäre Hilfseinrichtungen auch nur gedacht hätte. Art und Ausmaß dieser Versorgung wurden weithin von der Gesinnung der Familienangehörigen bestimmt, wobei nicht übersehen werden darf, daß gerade die im Familienverband gewährte Hilfe, wenn sie lieblos geschieht, sehr demütigend wirken kann. Es wird von kindlich-rührender Sorge, aber auch von schlechter Behandlung der alten Leute berichtet.

Wenn auch heute noch der bäuerliche Familienhaushalt in hohem Maße Geborgenheit schenkt, lassen sich doch gewisse Erscheinungen aufzeigen, die einen Wandel der Versorgungsformen andeuten. In der industriellen Gesellschaft hat die Familie den Trend — gemäß dem „Gesetz der Kontraktion“ — sich mehr und mehr zur Gattenfamilie, d. h. zur Zweigenerationenfamilie, die nur noch die Eltern und die nicht erwachsenen Kinder umfaßt, zu entwickeln. Wenn auch im Bauerntum — stärker als in der Arbeitnehmerschaft — die Dreigenerationenfamilie noch weithin üblich ist, lassen doch auch hier deutliche Zeichen die Entwicklung zur *famille conjugale* erkennen. Für die moderne Gattenfamilie ist es charakteristisch, daß die Ehegatten zwar aus Natur und Neigung für ihre Kinder zu sorgen, ihnen gleichsam „Daseinskredit“ zu geben pflegen, den alten Eltern gegenüber in dieser Beziehung jedoch nur geringe Pflichten verspüren. Man mag diese Tatsache als Mangel an Pietät, als Undankbarkeit und Ungerechtigkeit bedauern, sie darf bei der Frage nach der Sicherung der alten Leute nicht unbeachtet bleiben. Dazu kommt, daß die alten Leute mit einem verhältnismäßig langen Lebensabend rechnen können. Die 65jährigen Männer haben in der Bundesrepublik eine durchschnittliche Lebenserwartung von 12,8 Jahren, die 65jährigen Frauen von 13,7 Jahren. Auch ist zu berücksichtigen, daß die Steigerung der Produktivität der modernen Wirtschaft und das Anwachsen des Sozialprodukts den sozialen Lebensstandard ständig ansteigen lassen. Auch die alten Leute wünschen am üblichen Lebensstandard teilzunehmen, und es wäre unedel, ihnen nur das physische Existenzminimum zu gönnen oder ihnen nur jene — oft sehr kümmerliche — Versorgung zu gewähren, wie sie vor hundert Jahren üblich war.

All diese Tatbestände berechtigen zu dem Schluß, daß die überlieferten bäuerlichen Versorgungsformen im Wandel begriffen, ja in eine gewisse Krise geraten sind.

Die Lösung darf nicht in einer allgemeinen Staatsversorgung bestehen. Vielmehr sollte das Bauerntum selber in solidarischem Zusammenstehen Einrichtungen schaffen, die sowohl den alten Menschen einen sorgenfreien Lebensabend gewähren wie auch jenen Familien Hilfe bringen könnten, die durch frühe Invalidität des Bauern — etwa bei Tuberkulose eines

35jährigen kinderreichen Bauern — in die größte Not zu geraten pflegen. Auch müßte es selbstverständlich sein, daß alle Bauernfamilien gegen Krankheit versichert sind.

X. Der Einbruch des weltanschaulichen Pluralismus in das Dorf

Noch vor hundert Jahren, mancherorts noch vor fünfzig Jahren, wurde die Lebensauffassung in den katholischen Dörfern vom einheitlichen christlichen Glauben geprägt, was für das religiöse Verhalten und für die Anerkennung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre überaus förderlich war. Auch die Jugend übernahm in fast selbstverständlicher Weise den Glauben, die sittlichen Grundsätze und Verhaltensweisen der sie umgebenden Umwelt.

Die moderne industrielle Gesellschaft steht nicht mehr unter dem Gesetz des geschlossenen, sondern des gespaltenen, des weltanschaulich pluralistischen Milieus. Nicht nur über die Städte, sondern auch über die Dörfer — mit ihrer heterogenen Sozialstruktur — ist dieser weltanschauliche Pluralismus gekommen. Er wurde seit dem Beginn des zweiten Weltkrieges durch Einquartierung, Evakuierung und Ansiedlung der Heimatvertriebenen beträchtlich verstärkt. Auch auf den bäuerlichen Menschen wirken heute unaufhörlich weltanschauliche Einflüsse von verwirrender Vielfalt und Gegensätzlichkeit ein, so daß er in Verwirrung zu geraten droht. Die Lebensauffassung, die ihm im Kino oder in der Illustrierten entgegentritt, steht häufig nicht im Einklang mit den Anschauungen, die er über dasselbe Thema — Ehe, Kirche, Priester — in der christlichen Verkündigung empfangen hat. Untersuchungen und Befragungen aus jüngster Zeit lassen erkennen, daß die Wertung der Kirche und des Pfarrers in den Dörfern langsam sinkt. So stellte z. B. Gerhard Wurzbacher fest, daß „Arzt, Regierungsrat, Apotheker im Durchschnitt vor den Pfarrer gerückt“ sind, und er fügt hinzu: „Die Verdrängung des Pfarrers durch den Arzt von der Spitze der sozialen Hierarchie ist geradezu symbolisch für die Verdriesseitigung des Lebens³¹“. Im Dorf sucht der neue Geist sich Kristallisationspunkte zu schaffen, die im Gegensatz zum Pfarrhaus und zur Kanzel stehen. Es sind nicht die „toten Häuser“ des Dorfes, von denen keine milieubestimmende Kraft ausgeht, sondern die „lebendigen Häuser“: der Friseur-Salon, die Schmiede, die Molkerei, das Kino und nicht zuletzt das Wirtshaus³².

Die weltanschauliche Zerrissenheit macht die moderne Welt für den Christen zur Diaspora, und man darf aus theologischer Sicht sagen, daß nicht das geschlossene, sondern das weltanschaulich zerrissene Milieu die

³¹ Gerhard Wurzbacher, *Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung*. Stuttgart 1954, S. 37.

³² Vgl. F. Boulard a. a. O., Bd. II, S. 177.

eigentliche Situation der Kirche in diesem Äon ist. Allerdings stellt die weltanschauliche Zerrissenheit eine schwere Belastung des Christen dar. Lehrt doch die Erfahrung, daß wohl 80 Prozent der Menschen vom herrschenden weltanschaulichen oder religiösen Milieu mitgetragen werden. Nur verhältnismäßig wenige ringen sich zu letzter eigener Entscheidung durch, und noch geringer dürfte die Zahl jener sein, die ihren Glauben im praktischen Leben gegen ein unchristliches oder kirchenfeindliches Milieu durchsetzen. Man sollte deshalb mit dem absprechenden Urteil über das Traditionschristentum der Dörfer vorsichtig sein. Echte Tradition, die von bloß äußerlicher Konvention zu unterscheiden ist, stellt einen hohen Wert dar.

Der Einbruch des weltanschaulichen Pluralismus in das Dorf stellt die eigentliche Problematik des Bauerntums in der industriellen Gesellschaft dar. Fragen der Betriebsgröße, der Technisierung, der Rationalisierung, der sozialen Sicherung und der Organisation lassen sich mit Klugheit und Geschick einigermaßen lösen. Bei Glaube und Unglaube jedoch geht es um letzte Entscheidungen. Die Problematik des Bauerntums in der industriellen Gesellschaft ist im Grunde keine andere als die Problematik dieser industriellen Gesellschaft selber.

Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem

Von cand. jur. Dieter Giesen, Bonn

Ab initio autem creaturae, masculum et feminam fecit eos Deus. Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit ad uxorem suam: et erunt duo in carne una.

Mk 10, 6 f.

Die künstliche Besamung hat die Möglichkeit geschaffen, zwischen zwei Funktionen des Menschen zu unterscheiden: es ist möglich geworden, sexuelle Beziehungen mit dem zu unterhalten, den man liebt, aber Kinder mit denen zu zeugen, die man vielleicht aus ganz anderen Gründen bewundert.

Julian Huxley, in *The Uniqueness of Man*¹

A) KÜNSTLICHE INSEMINATION ALS PROBLEM

I. Definition

Die künstliche Insemination wird am treffendsten bezeichnet als die Übertragung von Sperma mit Hilfe von Instrumenten² oder als der Versuch, auf künstlichem Wege, d. h. ohne natürliche Beiwohnung des Mannes, ein Zusammentreffen von männlichem Samen mit einer weiblichen Eizelle zu ermöglichen³.

Die Wissenschaft unterscheidet dabei die künstliche Besamung mit Sperma des Ehemannes, die man die homologe Insemination nennt,

¹ Julian Huxley, Bruder von Aldous Huxley, schreibt auf den Seiten 78—79 seines Buches „*The Uniqueness of Man*“ wie folgt: „*Artificial insemination has opened up new horizons, by making it possible to provide different objects for the two functions. It is now open to man and woman to consummate the sexual function with those they love, but to fulfil the reproductive function with those whom on perhaps quite other grounds they admire... It is first necessary to overcome the bitter opposition to it on dogmatic theological and moral grounds, and the widespread popular shrinking from it, based on vague but powerful feelings, on the ground that it is unnatural...*“

² So der Erzbischof von Canterbury und die von ihm eingesetzte Kommission in einem Bericht über *Artificial Human Insemination*, London 1948, p. 7, weiterhin zitiert als Canterbury mit Seitenangabe.

³ So A. M. C. M. Schellen in: *Artificial Insemination in the Human*, Elsevier, London W. 8, 1957, p. 6, weiterhin zitiert als Schellen mit Seitenangabe.

von der künstlichen Besamung mit Sperma eines fremden Spenders (*donor*), die *heterologe* Insemination genannt wird. Doch ist die Nomenklatur in den einzelnen Ländern unterschiedlich⁴.

II. Ärztliche Indikation

Der Indikationsbereich der homologen Insemination liegt im wesentlichen in folgenden Fällen:

1. Wenn eine natürliche Beiwohnung zwischen Ehemann und Ehefrau nicht möglich ist^{4a},
2. wenn das männliche *semen* während der normalen *coniugatio* abgetötet wird^{4b}.

Der Anwendungsbereich der heterologen Insemination liegt vor allem da, wo

1. der Ehemann unfruchtbar ist, an erblichen Krankheiten oder physischen Störungen leidet,
2. Ehemann und Ehefrau sich ein Kind wünschen, das durch das Sperma eines besonders qualifizierten *donors* (Spenders) auch selbst besondere Qualifikationen erben soll, sogenannte eugenische Indikation⁵.

III. Samengewinnung

Schellen⁶ kennt insgesamt zwölf Möglichkeiten, Samen für eine künstliche Besamung zu gewinnen. Hierzu gehören unter anderen der *coitus interruptus*, der *coitus condomatosus*, d. i. Gewinnung des Spermas mittels eines Condoms bei der *copula membrorum*, Masturbation, *pollutio nocturna* und Samenabnahme aus einer Leiche (!).

⁴ Im deutschen Sprachgebrauch findet sich überwiegend die verfehlt Bezeichnung „künstliche Befruchtung“, so z. B. bei Doederlein, Münch. Med. Wochenschrift 1912/12; Knaus, Zbl. Gynäk. 1943/1488; Bornikoel in Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Hamburg, Heft 9, 1. Aufl. 1959/13; Loeffler in: Neue Furche 1952/166; Lönne, Zbl. Gynäk. 1943/1494; Pfenniger in: Schweizerische Juristenzeitung 1945/174. — Nicht die Befruchtung geschieht auf künstlichem Wege, denn der Mensch hat keinen Einfluß auf die Verschmelzung von Sperma und Eizelle, sondern die Besamung (Einführung von Samen in *Vagina*, *cervix uteri* und *uterus*).

^{4a} Beiwohnung ist nicht möglich bei *impotentia coeundi*, Schmerzen während der *coniugatio membrorum*, Spaltung oder sonstigen Verletzungen der Harnröhre (*urethra*), bei krampfartigen Anfällen insbesondere durch Zusammenziehen der *vagina*, bei Geschwulsten und bei Fettleibigkeit.

^{4b} Möglich durch vaginale Säureausscheidung und Luftberührung.

⁵ Im Anschluß an Henry Davis SJ., Prof. of Moral and Pastoral Theology, Chipping Norton, in „Artificial Human Fecundation“, Sheed and Ward, London and New York 1959, p. 7, künftig zitiert als Davis SJ mit Seitenzahl.

⁶ Schellen 108.

IV. Samenübertragung

Der Samen wird in den meisten Fällen während der medizinisch-biologisch angezeigten Tage mit Hilfe einer Injektionsspritze übertragen: die Übertragung erfolgt in der Regel mehrmals, bevor eine Befruchtung stattfindet⁷.

V. Ausmaß der Insemination

Die künstliche Insemination bei Tieren ist bereits im 14. Jahrhundert belegt⁸; am Menschen wurde sie zum erstenmal im Jahre 1790 in London vorgenommen⁹, aber erst im 20. Jahrhundert häufiger praktiziert. 1941 hatten bereits 9580 amerikanische Frauen ein auf künstlichem Weg erzeugtes Kind geboren oder seit einigen Monaten empfangen^{9a}.

Die American Association of Journalists gibt an, daß bis 1941 etwa 100 000 Kinder auf der Welt ihr Dasein einer künstlichen Besamung verdanken¹⁰. 1949 wurde die Zahl solcher Kinder in Frankreich auf jährlich 1000 geschätzt¹¹, und für Großbritannien nannte Lord Blackford in einer Debatte des House of Lords die Zahl von 7500 heute etwa achtjährigen Inseminations-Kindern¹².

Die Verhältnisse in Deutschland sind ähnlich und wurden auch hier durch Befürwortung der Insemination gefördert, so von Lönne¹³ und Volkmann¹⁴. Die Anzahl der Fälle, in denen eine künstliche Insemination vorgenommen wird, ist in stetem Wachsen begriffen. Die für 1941 geschätzte Zahl von 100 000 wird erhöht werden müssen, wenn man einen Näherungswert für 1960 erhalten will. Eine Frauenzeitschrift hat im

⁷ Canterbury 9

⁸ Schellen 9; Kaeuffer in „Rechtliche Problematik der künstlichen Befruchtung beim Menschen, insbes. in strafrechtlicher Hinsicht“, Bonner Jur. Diss. 1953 (ungedruckt), S. 1, hinfort zitiert als Kaeuffer mit Seitenangabe.

⁹ Schellen 11; Canterbury 11; Rohleder, „Test Tube Babies, History of Artificial Insemination of Human Beings“, New York 1934.

^{9a} Canterbury 12.

¹⁰ Journ. American Ass. 1941/2747; bei Schellen für 1950 die gleiche Zahl!

¹¹ Kaeuffer 11.

¹² Lord Blackford in House of Lord's Weekly Hansard No. 347, Her Majesty's Stationery Office, London W. C. 2, Spalte 928 des Protokolls, künftig zitiert als Hansard mit Spaltenangabe.

Im Widerspruch zu Blackford's Angaben stehen die Daten einer englischen Gynäkologin Mary Barton, die selbst allein die Zahl von 900 AID-Kindern erreichen konnte, mit einer Gesamtschätzung von 5000 Inseminations-Kindern. Die News Chronicle vom 4. 2. 1958 schätzt die Zahl sogar auf 10 000! (AID=heterologe Insemination).

¹³ Lönne, Zbl. Gynäk. 1943/40.

¹⁴ Volkmann, in Medizin. Klinik, 1943, Nrn. 4—7.

Februar 1959 die Zahl der Inseminations-Kinder mit 200 000 angegeben, davon 1000 für die Bundesrepublik¹⁵.

VI. Derzeitige Situation

Während die amerikanischen Ärzte im allgemeinen vor der Vornahme der homologen Insemination nur das Vorliegen eines die normale Beiwohnung hindernden Umstandes prüfen und sich mit dem schriftlich fixierten Wunsch der zu ihnen kommenden Eheleute begnügen, stellen sie (allerdings nur zum Teil) gewisse „Anforderungen“ an die bei einer heterologen Insemination Beteiligten: Die Ehe der Kinderwilligen darf nicht durch ein auf dem Wege der Besamung empfangenes Kind erst gerettet werden, sondern muß schon bis zum Zeitpunkt der Konsultation des Arztes harmonisch und glücklich gewesen sein, damit das Kind in eine stabile und seelisch gesunde (!) Ehe hineinwächst und nicht einziges Bindeglied der Eheleute ist und von diesen statt um seiner selbst willen um ihretwillen erwartet wird. Denn in einer vorher zerrütteten Ehe könnte das Kind, in dem sich mit dem Größerwerden immer mehr ein f r e m d e s Element und das Erbgut des Spenders repräsentiert, geradezu Anlaß eines endgültigen Zerwürfnisses der Eheleute werden, da es für den Mann zum lebendigen Zeugnis der eigenen Unfruchtbarkeit wird und diesen nicht selten zu Haß- und Minderwertigkeitskomplexen gegenüber dem unbekannten Dritten¹⁶ und auf Seiten der Mutter das natürliche Verlangen nach dem wahren Vater ihres Kindes wachrufen könnte, worauf Bornikoel, Mayer und Schellen¹⁷ eindrucklich hingewiesen haben.

Nach Mayer ist in der Tat ein Umschwung der Stimmung des am Anfang zustimmenden Vaters in 50 Prozent der Fälle, in denen eine künstliche Insemination vorgenommen wurde, zu erwarten, wobei allerdings auch auf Fälle hingewiesen sein soll, in denen sich die Gattenliebe in Kindesliebe umwandelt.

Aber auch das Gegenteil wird von anderen Ärzten als Vorteil der Insemination angesehen: In einer deutschen Frauenklinik werden nur

¹⁵ Schellen rechnete 1950 noch mit 100 000 Inseminations-Kindern, vgl. Anm. 10. Die Frauenzeitschrift *Constanze* 1959/47 (4. Heft) schätzt die Zahl der „künstlichen Kinder“ auf gegenwärtig etwa 200 000, davon 1000 für die Bundesrepublik.

¹⁶ Canterbury 17 und 25. — Vgl. hierzu August Mayer zum Thema „Über die künstliche Samenübertragung und ihre Zulässigkeit“ in *Universitas*, Tübingen 1954, S. 355—367 (360), bes. auf die Haßkomplexe des Nennvaters hinweisend.

¹⁷ Schellen 175; Bornikoel in „Geburtenregelung und Eugenik“, Heft 9 der Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Hamburg, 1. Aufl. 1959, S. 15, künftig zitiert als Bornikoel/Akademie mit Seite. Zu Mayer vgl. Anm. 16.

solche Ehepaare zur Insemination zugelassen, deren Ehen durch Kinderlosigkeit schon gefährdet sind, worauf Dölle hinweist¹⁸.

Von englischen Ärzten wird berichtet, daß sie die Eheleute verpflichten, nie eine Scheidung zu suchen, nie das Geheimnis um das Kind zu enthüllen, sowie das Kind in einem religiösen Glauben zu erziehen¹⁹ (!). Guttenmacher empfiehlt, besonderen Wert bei der Prüfung einer Zulassung zur Insemination auf intellektuelles und finanzielles Vermögen, emotionale Stabilität und Vertrauenswürdigkeit²⁰ zu legen und im negativen Falle die Insemination zu verweigern²¹, Beardsly verlangt von den Eheleuten darüberhinaus bestes moralisches Leumundszeugnis^{22 23}.

Einige Ärzte in den USA raten ihren Kollegen endlich, die Insemination gegenüber römisch-katholischen Eheleuten abzulehnen oder doch auf den nach der Lehre der katholischen Kirche verwerflichen Charakter der Insemination aufmerksam zu machen²⁴.

Von der Person des *donors* verlangen manche amerikanischen Ärzte Gleichheit von Rasse und Nationalität mit dem Ehemann, Gesundheitszeugnis über die Vorfahren, guten Charakter, hilfsbereites Wesen und einige wiederum sogar religiöse Überzeugung. Der *donor* soll angesehen und glücklich verheiratet (!) sein und mindestens selbst zwei gesunde Kinder haben²⁵. Gegen letzteres sind vor allem in Deutschland Bedenken geltend gemacht worden, in denen erhebliche Zweifel an der Vereinbarkeit von Eigenschaften erhoben werden, die es dem *donor* ermöglichen sollen, in Liebe seinen ehelichen Kindern zugetan zu sein und andere, auch von ihm stammende Kinder vorsätzlich ins Anonyme zu verstoßen²⁶.

¹⁸ Dölle in der Festschrift für Ernst Rabel, Band I, S. 241 ff.

¹⁹ The Times vom 15. 1. 1958: „when satisfied on all other grounds (sc. the doctor) asks both parties to agree never to seek a dissolution of the marriage and never to divulge to the child or anyone else the possibility of the donor parentage and asks also that they promise to bring up the child in a religious faith...“

²⁰ Auf die Fälle, in denen sich Gattenliebe durch die Geburt des ersehnten Kindes in Kindesliebe wandelt, ist im Text hingewiesen worden. — Gefordert wird in dänischen Gesetzentwürfen (§ 4 des bei Dölle 248 zitierten dänischen Entwurfes), daß die Eltern und auch unverheiratete Frauen (!) geeignet sein müssen, für das Wohl (!) der Kinder zu sorgen.

²¹ Nachweis bei Schellen 167 ff. ²² Vgl. Anm. 21.

²³ Andere wieder verlangen, der Arzt solle erst einige Monate Bedenkzeit (= *cooling off time*) einlegen, bevor er inseminiert. Viele Ärzte verlangen, nachdem sie schlechte Erfahrungen gemacht haben, ein amtliches Zeugnis über die Trauung vor dem Standesamt, Schellen 167 f.

²⁴ Schellen 167 f.

²⁵ Für Großbritannien Canterbury 15, allgemein Schellen 154.

²⁶ So von Rohleder, „Über die künstliche Befruchtung“, Dt. Med. Wochenschrift 1912/1688 f.

In New York — *relata refero* — sind von Studenten Sperma-Banken eingerichtet worden, von denen man Samen von Männern aller Intelligenzschichten mit verschiedensten Eigenschaften beziehen kann²⁷, wie Schellen berichtet²⁸. Um zu vermeiden, daß der *donor* bekannt wird, verwenden viele amerikanische Ärzte einen sogenannten Samenscocktail, ein Spermagemisch mit Samen verschiedener Männer^{28a}. Es sei noch bemerkt, daß viele Ärzte mit der Insemination so wenig Erfolg haben, daß die Patienten bis zu 25mal das Verfahren der Besamung wiederholen mußten, ehe sie empfangen²⁹ und daß bei hundert Frauen, die sich der Insemination unterziehen, 50 bis 80 Prozent ein Kind empfangen³⁰.

In Amerika ist es Sitte, den Samenspender mit 250 bis 2500 Dollars zu honorieren, je nach der Bedeutung des Spenders in der Öffentlichkeit³¹, in Großbritannien hört man von einem Honorar von 50 bis 75 Gns (660 bis 900 DM)^{32 33}.

So wird der Ausdruck „Prostitution des Onanismus“ berechtigt, um hervorzuheben, „wie verantwortungslos die ‚Väter‘ sind, die dieses angeblich so günstige genetische Material stellen sollen“³⁴. So auch Dölle³⁵.

²⁷ So der Lord Bishop of Exeter in Hansard 989; ebenso Schellen 166.

²⁸ Schellen 166; Der Gelehrte Lovset („Artificial Insemination, The attitude of the patients in Norway“, 1951, p. 415) stellte einem repräsentativen Durchschnitt der norwegischen Bevölkerung einige Fragen. Von 395 Antworten waren nur 19 strikt gegen die k. I. gerichtet. Die übrigen antworteten auf die Frage: „Haben Sie einen bestimmten *Donor*-Vater im Auge?“ wie folgt: 41 sagten ja, 206 waren indifferent, 51 waren für einen anonymen *Donor*. Auf die Frage: „Welchen intellektuellen Standard soll der *Donor* haben?“ antworteten 73: er soll wie der Nennvater sein, 230: er soll intelligenter sein. Auf die Frage: „Soll der *Donor* irgendwelche Verpflichtungen gegenüber dem mit seinem Samen erzeugten Kind haben?“ antworteten 252: auf keinen Fall! 67: wenn es die Umstände erfordern, ja.

^{28a} Bornikoel/Akademie 15, vgl. Anm. 17.

²⁹ Schellen 195; Canterbury 14 oben.

³⁰ Vgl. Anm. 29.

³¹ The Times vom 18. 1. 1958; für Großbritannien aber energisch bestritten von Canterbury 17: „... in this country no payment is made to donors — at least in the great majority of cases ...“

³² In einem Artikel der Times vom 18. 1. 1958 meint der Direktor des University College Hospital London, bei den honorarfordernden Samenspendern müsse doch manches „falsch liegen“. Dünnebier, GenStA, hat einmal gesagt: „Was müssen das für Männer sein, die noch gegen Geld Kinder in die Welt setzen mit der Absicht, sich nie um sie zu kümmern!“ — Im übrigen Canterbury 17.

³³ Vgl. Anm. 32 und Anm. 34!

³⁴ Schwalm, MinRat im Bundesjustizministerium in Goltdammers Archiv für Strafrecht (GA 1959/1 Seite 12) über „Probleme der künstlichen Samenübertragung beim Menschen, Auszug aus den Beratungen der Großen Strafrechtskommission“.

³⁵ Dölle 241, vgl. Anm. 18.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß es Ärzte gibt, die ohne und sogar gegen den Willen des Ehemannes die Ehefrau künstlich inseminieren, wenn diese das wünscht³⁶.

VII. Vorschläge der British Medical Association (BMA)

Im Juli 1958 beschloß die englische Ärzteschaft, eine Stellungnahme in rein medizinischer Hinsicht dann abzugeben, wenn sie von der Regierung darum ersucht werden sollte. Dabei wurde sorgfältig auf die Vermeidung von insbesondere religiösen Problemen geachtet. Über das Warum dieser strengen Trennung zwischen Medizin und anderen Disziplinen, zwischen ärztlicher und theologischer Ethik vgl. Anm. 45 und Einleitung zu Teil B. Ein Vorschlag zweier Ärzte aus Gloucestershire und Harrow, die Ärzteschaft möge sich gegen jede, auch die homologe, Insemination aussprechen, fand keine Annahme. Dagegen wurde ein Antrag, der die erheblichen Bedenken der Ärzteschaft über das Anwachsen der Praxis der Insemination in Großbritannien zum Ausdruck bringen soll, mit 101 gegen 84 Stimmen angenommen^{36a}.

Im Juli 1959 erhielt die Untersuchungskommission des Home Office (Ministerium des Innern) folgende Stellungnahme der BMA mit der Bitte um Berücksichtigung der aufgeführten Punkte: Wenn heterologe Insemination nicht als illegal verboten wird — und hiergegen sind nach der Ansicht der BMA Bedenken zu erheben, weil die Insemination dadurch nur in die Hände verantwortungsloser Personen abgedrängt wird — sollten folgende Richtlinien für die Praktizierung der Insemination gelten: 1. Außer dem zugelassenen Arzt darf keiner eine Insemination durchführen; 2. Nur Ehepaare werden zu einer Insemination zugelassen; 3. Der Samenspender bleibt anonym und darf nicht mit dem Ehepaar verwandt sein. Der inseminierende Arzt darf selbst keinen Samen spenden, desgleichen darf er nicht eigene Verwandte hierzu veranlassen; 4. Die Personen und die Anzahl der Samenspender dürfen nicht registriert werden; 5. Eine Sammelstelle soll die Berichte über erfolgreiche Inseminationsfälle auswerten; 6. Jeder Arzt muß vor der Insemination den schriftlichen Konsens der Eheleute erhalten haben^{37a}.

³⁶ Schellen 233 f. „... 1) Apparently doctors are to be found who are willing to perform Artificial Insemination by a donor without the husband's consent. 2) How did this doctor know that AID was indicated? How did AID come to be performed if the husband was never examined? ... 3) If marriage is considered to be a biological union of two in one, then a doctor with any respect for professional ethics would never undertake so radical and farreaching a treatment. Moreover, this doctor was exposing the couple to a great potential danger; if the husband ever gets to know, the consequences may well be catastrophic. And are we doctors not taught: *Salus aegroti suprema lex?* ...“

^{36a} The Times vom 15. 7. 1958.

VIII. Standpunkt der deutschen Ärzteschaft

Wenn in der Neuen Welt, aber auch in den skandinavischen Ländern, die Stellungnahme der Ärzte zur künstlichen Insemination eher positiv als ablehnend ist, sei nicht verfehlt, darauf aufmerksam zu machen, daß es sicherlich eine Reihe von Ärzten in Amerika und Skandinavien gibt, die die Insemination verwerfen; doch hat sich bislang kaum ein nationaler Ärzteverband³⁷ *expressis verbis* zur künstlichen Insemination geäußert.

Um so erfreulicher ist es, daß nach der bereits 1955 erfolgten Stellungnahme des Deutschen Ärztinnen-Bundes jetzt auch die Deutsche Ärzteschaft auf dem 62. Deutschen Ärztetag am 26. Juni 1959 in Lübeck ein eindeutiges, und wie mir scheint, eindrucksvolles Bekenntnis zur traditionellen ärztlichen Standesethik abgegeben hat, in dem sie auch allen jenen Ärzten, die heute in der Bundesrepublik die Insemination vornehmen³⁸, eine Absage erteilt. Besonders bemerkenswert ist es, daß die Ärzteschaft die künstliche Insemination nicht auf Grund medizinisch-technischer oder psychologischer oder ähnlicher Erwägungen ablehnt, sondern überwiegend der Auffassung ist, daß die heterologe Besamung aus sittlichen Gründen als der Ordnung der Ehe widersprechend verworfen werden muß³⁹.

Damit hat sich der Deutsche Ärztetag hinter die Ausführungen des Präsidenten der Bundesärztekammer, Dr. E. Fromm, und einiger bekannter Gelehrter⁴⁰ gestellt, die die artefizielle Insemination als eine „Perversität des Denkens, des Fühlens und des Handelns“ bezeichnet und die Ärzte gewarnt haben, „sich die Hände damit zu beschmutzen“⁴¹.

Der 62. Ärztetag hielt in seiner Mehrheit jedoch eine Verankerung des Verbots der Insemination im künftigen Strafgesetzbuch⁴² nicht für an-

³⁷ Es wird von den Einzelaussagen der wissenschaftlichen Gesellschaften, die ja auch hier zum Teil Verwendung finden, in diesem Zusammenhang abgesehen. Auch die British Med. Ass. hat eine Stellungnahme nach Berichten der Times vom 18. 1. 1958 abgelehnt.

^{37a} The Times vom 2. 7. 1959.

³⁸ Vgl. Anm. 13 und 14; ferner Constanze 1959 Heft 4/47: wenn allein 1000 Kinder auf künstlichem Wege in Deutschland empfangen worden sind, so sind natürlich die Ärzte daran beteiligt, wenn man nicht annehmen will, daß die sämtlichen Inseminationen von Laien ausgeführt worden sind. Vgl. auch die Ärztlichen Mitteilungen—Deutsches Ärzteblatt—Köln—Berlin 1959/989. (Zitiert als Ä M mit Jahrgang und Seite.)

³⁹ Ä M 1959/992; Pressedrucksache 9a der Pressestelle der Deutschen Ärzteschaft beim Deutschen Ärztetag in Lübeck.

⁴⁰ Die Professoren Stoeckel, Knaus, Mayer, Hallermann. Nachweis Ä M 1959/989 ff.

⁴¹ Der Nestor der deutschen Gynäkologie, Prof. Stoeckel, zitiert nach Fromm, Ä M 1959/989 ff.

gezeigt, während er andererseits der Anregung seines wissenschaftlichen Beirats, „einer speziellen Regelung der Frage der Insemination durch strafrechtliche Bestimmungen zu widersprechen“ nicht folgte⁴².

B) KÜNSTLICHE INSEMINATION ALS ETHISCHES PROBLEM

Hans Dölle, Hamburger Ordinarius für ausländisches und inländisches Privatrecht, hat in seinem Aufsatz über die künstliche Samenübertragung⁴³ ausgeführt: „In erster Linie handelt es sich (sc. bei der künstlichen Insemination) um ein sittliches und religiöses Problem. Das darf man niemals übersehen, auch wenn man den Vorgang unter sozialen, medizinischen oder rechtlichen Aspekten betrachtet. Die reine Ratio eines Sachgebietes bedarf stets der Steuerung durch das Ethos.“ Ganz ähnlich äußert sich unter Hinweis auf die Stellungnahme der beiden großen Kirchen Prof. Naujoks in einem Gutachten der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie⁴⁴.

Die British Medical Association hatte eine eigene Stellungnahme zur künstlichen Insemination unter Hinweis auf die Zugehörigkeit vieler ärztlicher Mitglieder zur römisch-katholischen Kirche bis 1959 abgelehnt⁴⁵, und erst im Juli des gleichen Jahres erfolgte eine Äußerung der englischen Ärzteschaft, die aber nur von rein medizinischen Erwägungen ausgeht und als Äußerung nur deshalb zustandekam, weil auf die Einbeziehung weltanschaulicher Fragen wegen der zu erwartenden unterschiedlichen Auffassungen verzichtet worden war. Vgl. Anm. 36a und 37a.

⁴² Vgl. hierzu die Ausführungen zur rechtlichen Problematik der Insemination, Teil C des Aufsatzes. Im übrigen ÄM 1959/991 f.

⁴³ Dölle 189, vgl. Anm. 18.

⁴⁴ Zitiert in GA 1959/1 S. 1 f. vgl. Anm. 34. — Naujoks ist der Ansicht, daß auch die Stellung der katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen zur Insemination eine große Beachtung verdienen. Größere Widersprüche zwischen der kirchlichen und der juristischen Auffassung sind nach Naujoks tunlichst zu vermeiden.

⁴⁵ The Times vom 18. 1. 1958: „... The British Medical Association, as their spokesman confessed, candidly dares not take any official position at all. Many of their members were Roman Catholics he pointed out, and the Pope had expressed himself no less forcibly than Dr. Fisher (Erzbischof von Canterbury) in this matter. Even when evidence about AIH (homologe I.) ... was submitted by the association to the Royal Commission on Marriage and Divorce it had to be withdrawn on this account ...“

I. Die Auffassungen der protestantischen Kirchen

1. Deutsche evangelische Auffassungen zur homologen Insemination⁴⁶.

Es gibt kaum eine evangelische Ethik, die sich zur Frage der artefziellen Insemination eingehend äußert⁴⁷, und es ist deshalb schwierig, eine gültige Aussage zum Thema zu gewinnen⁴⁸. Obwohl es bei der Bewertung der homologen Insemination nicht einfach ist, sich darüber hinwegzusetzen, daß ein Vorgang, der so sehr der persönlichen Intimsphäre angehört, durch Sachlichkeit und Technik beeinflusst wird⁴⁹, wurde doch darauf hingewiesen, daß der legitime Wunsch der Eheleute nach einem Kind die Nachteile eines medizinischen Eingriffs in Kauf nehmen läßt, wie Bloemhof⁴⁹ sagt. Der Samen des Mannes, den sie liebt, wird übertragen auf die Frau, die er liebt. Und das Kind, das mittels des Eingriffes möglicherweise geboren wird, ist in jeder Hinsicht beider Kind. Man kann die homologe Insemination im evangelischen Verständnis insofern mit Bornikoel als eine Art Zeugungshilfe in der Not der Kinderlosigkeit ansehen, gegen die keine Gewissensbedenken bestehen, wenn der Maßstab ein in der Person und damit vor Gott verankertes Geschlechtsleben bleibt. Auch die homologe Insemination wird der Christ als in den Aufgabenbereich seines Auftrags, die Natur zu gebrauchen und sich untertan zu machen, ansehen dürfen⁵⁰. Eine evangelische Ethik wird aber mehr oder weniger die homologe Insemination nur dann bejahen können, wenn diese getragen wird von der geistig-körperlichen und körperlich-geistigen Gemeinschaft der Ehe⁵¹, wenn m. a. W. die homologe Insemination ein Mittel zur Behebung einer die eheliche Gemeinschaft belastende Unzulänglichkeit bleibt und nicht zum Ersatz für die Beiwohnung wird.

Die homologe Insemination muß daher eine körperliche Unzulänglichkeit überbrücken helfen, aber darf körperliche Liebe⁵² ebensowenig ausschließen wie die geistige Gemeinschaft in der Ehe.

⁴⁶ Verfasser dankt Herrn Prof. Schumann, Münster, sowie Herrn Pfarrer Dr. med. Bornikoel, Hamburg, für die freundliche Unterstützung und den Rat, den sie ihm haben zuteil werden lassen.

⁴⁷ Bloemhof, Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1958, S. 16.

⁴⁸ Gegen die homologe Insemination wird eine ablehnende Stellungnahme nicht zu erwarten sein. — Jedoch bemerkenswerte Stellungnahme des evangelischen Bischofs von Berlin, Otto Dibelius, vgl. Anm. 57.

⁴⁹ Bloemhof 26 oben, vgl. Anm. 47.

⁵⁰ Bornikoel/Akademie 13, vgl. Anm. 17.

⁵¹ Bloemhof 26 f.

⁵² Ders.: S. 27: „... Wir wollen deswegen nachdrücklich darauf hinweisen, daß unserer Meinung nach die homologe Insemination nur dann zu vertreten ist, wenn sie im Glauben, das heißt in der ... Verantwortung ... vor Gott, von beiden Ehepartnern als bewußter und wohlüberlegter Entschluß angesehen

Daher wird eine evangelische Ethik eine homologe *fecundatio* zum Beispiel bei körperlicher Abneigung der Partner zueinander und bei der sich dem Ehemann versagenden Ehefrau nur schwerlich anraten können; denn auch in der Ehe muß der Nächste dem Nächsten in allem Nächster bleiben, er darf nicht in ihr herrschen wollen durch ein Sich-Versagen, wo er lieben sollte, vielmehr ist er auch und gerade hier zum gegenseitigen Dienen verpflichtet, um ein Wort Erik Wolfs abzuwandeln⁵³.

Während aber Bloemhof⁵⁴ und Thieliicke⁵⁵ den künstlich-technischen Charakter des Eingriffs für ethisch gerechtfertigt halten, weil nicht die Fragen ausschlaggebend seien, ob ein Vorgang künstlich-technischer oder natürlicher Art sei, sondern ob der Christ diesen Vorgang mit gläubigem Gehorsam Gottes Gebot gegenüber in Übereinstimmung bringen könne oder nicht⁵⁶, widerspricht der evangelische Bischof von Berlin und Brandenburg, Dibelius, sehr entschieden, indem er sagt: der Mensch müsse die von Gott gesetzten Schranken der Natur anerkennen, und das Ehepaar, dem die Natur etwas versage, müsse in der Gewißheit leben, daß seine Lebensaufgabe auf einem anderen Gebiete liege⁵⁷.

werden kann, die vorhandenen körperlichen Kontakte durch einen medizinischen Eingriff zu ergänzen, um . . . ein Kind zur Welt zu bringen . . .“ (Sperrung d. Verf.)

⁵³ Erik Wolf, „Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf.“, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1958/24. Zitiert als Wolf/Recht mit Seitenzahl. — Vgl. auch Emil Brunner, „Gerechtigkeit“, 1943, S. 63: „Der neuzeitliche Zerfall der Ehe hat vor allem die Ursache, daß man die Ehe nicht mehr als göttliche Stiftung, sondern als bloßen menschlichen Vertrag betrachtet, den der Mensch ebenso auflösen kann wie er ihn abgeschlossen hat und dessen Inhalt er beliebig bestimmen kann . . .“

⁵⁴ Außer Bloemhof (Anm 51, 52) auch Thieliicke, „Die künstliche Befruchtung“, „Modellfall christlicher Ethik“, veröffentlicht im Sonntagsblatt vom 13. 1. 1957 (I) und 20. 1. 1957 (II).

⁵⁵ Außer Thieliicke a.a.O. auch Canterbury 46 f.; „ . . . (hom. I., sc.) is no more than the attempt . . . to secure the fulfilment of one of those three causes for which matrimony was ordained . . .“

⁵⁶ Bloemhof 28.

⁵⁷ Dibelius in der Rheinischen Post vom 28. 12. 1949. — Im Grunde ein bereits im vorchristlichen Denken anklingendes Gedankengut, vgl. Euripides, Herakles V. 1227: „Wer von Menschen adlig, erträgt der Götter Schickung und versagt sich nicht.“ — Aus ähnlicher Begründung lehnt der Bischof die künstliche Insemination jeder Art ab und verweist auf den perversen Charakter der Samengewinnung in zahlreichen Fällen durch die Onanie. Die überwiegende evangelische Ethik (soweit man von der evgl. Ethik sprechen kann) aber hält die Masturbation bei der künstlichen Insemination gerade nicht für von dem Wunsch gelenkt, sich selbst in absichtlicher Einsamkeit zu genießen und zu genügen, sondern für bewußt auf das Ziel der Ehe, das Kind, gerichtet und glaubt daher, daß die Onanie (Masturbation) ethisch gerechtfertigt sei, wenn auf andere Weise als diese der Samen nicht gewonnen werden

2. Deutsche evangelische Auffassung zur heterologen Insemination.

Eine ganz andere Problematik wirft die heterologe Insemination auf. Durch Einschaltung eines fremden Samenspenders, eines Dritten also, wird nach in allen christlichen Bekenntnissen ungeteilter Ansicht das Wesen der Ehe verletzt. Nach Karl Barth⁵⁸ ist die „Ehe . . . die Gestalt der Begegnung von Mann und Frau, in der diese durch den freien . . . Entschluß eines bestimmten Mannes und einer bestimmten Frau zur verantwortlich eingegangenen, völligen, dauernden, ausschließlichen Lebensgemeinschaft beider Menschen wird“ (Sperrungen d. Verf.). An anderer Stelle sagt Barth: „Die Ehe ist exklusiv: keine dritte Person kann an ihr teilnehmen“⁵⁹.

Tritt aber nicht entscheidend ein Fremder an die Stelle des Ehemannes und verdrängt ihn durch die Spendung von Sperma, damit ein Kind geboren werde, das nie und nimmer die Frucht der Ehe, sondern die Frucht einer „Ehe zu Dritt“ sein wird und ein fremdes Element in sich selbst und in der verantwortlich ausschließlichen, exklusiven Ehe repräsentiert? Wird nicht die leibliche Abkunft des Kindes wenigstens von einem Elternteil erkaufte mit dem Dazwischentreten eines Dritten⁶⁰?

Indem die Ehe Sache besonderer göttlicher Berufung ist, kommt sie nach Barth als Ganzes unter Gottes Gebot zu stehen. Barth folgert: „Es geht darum, daß ein jeder das Dasein jedes anderen Menschen in Ehrfurcht behandle . . . weil es Gott gehört . . . Wer das *respicere* vor IHM nicht kennt . . . weiß nicht, was Gehorsam (sc. vor Gott) ist“⁶¹.

Behandelt aber der *donor* das Dasein seines Kindes in ehrfruchtsvoller, demütiger und dienender Bejahung⁶²? Entzieht er sich nicht vielmehr selbst der irdischen Sorgepflicht durch seine Anonymität, selbst wenn die Mutter und der Nennvater sterben und das Kind unversorgt zurücklassen sollten? Kann der Pseudovater ehrlichen Herzens die Person des Kindes, das er vor aller Welt als sein eigenes ausgibt, bejahen?

kann. — Eine mit Dibelius sehr anfechtbare These. — Vgl. hierzu die im Vergleich zu einigen römisch-katholischen Theologen noch weit ablehnendere Haltung der Jüdischen Religion bei Schellen 364, sowie die im Aufsatz zitierte Ansprache des Papstes Pius' XII.

⁵⁸ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, III/4, 155. Hierzu vgl. weiter III/4, 203: „... Es geht in der Ehe zunächst darum, daß die Begegnung und Beziehung von Mann und Frau . . . konkretisiert ist in der Gestalt einer in ihrer Art einmaligen, unwiederholbaren, unvergleichbaren Begegnung eines bestimmten Mannes und einer bestimmten Frau...“ (Sperrung d. Verf.).

⁵⁹ Barth, III/4, 203 unten.

⁶⁰ Bornikoel/Akademie 14.

⁶¹ Barth III/4, 386. — Ferner Erik Wolf/Recht 25: „... verpflichtet (sc. ist der Nächste) zu gegenseitigem Dienen.“

⁶² Erik Wolf/Recht 25.

Nach Karl Barth hat der Nächste sich aber dadurch selbst zu erfahren, daß er den andern bejaht, sich selbst zu erfreuen, indem er den andern erquicket⁶³. Entzieht sich der *donor* nicht dieser Aufgabe? Meidet er nicht um etwa gesellschaftlichen Ansehens willen selbst den Kontakt mit dem ihm vielleicht bekannten Kind? Bedeutet die Abgabe von Samen an Frauen, die ihm unter Umständen zeitlebens unbekannt bleiben werden, und das Bewußtsein, ihm ebenfalls unbekannt bleibende Kinder gezeugt zu haben, nicht die Preisgabe der Vaterschaft? Bürdet er nicht einem anderen Mann, der unter keiner moralischen *obligatio* steht, für das fremde Kind in seiner Ehe zu sorgen⁶⁴, seine eigene Verantwortung auf⁶⁵?

Bornikoel weist in seiner Stellungnahme in der Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Hamburg darauf hin, „daß es unter solchen Bedingungen nicht ausbleibt, daß sich die Mutter, und freilich mit entgegengesetzten Empfindungen auch deren Ehemann als Pflegevater des Kindes, in Gedanken mit dem Mann beschäftigen, der leibhaftig der Vater dieses neuen kleinen Menschen geworden „... ist“.⁶⁶

Zur Geschöpflichkeit des Menschen gehört, daß er erzeugt und geboren und also Kind eines Vaters und einer Mutter ist⁶⁷. Wer ist denn der Vater des Kindes? Wird das (*horribile dictu!*) künstliche Kind nicht trotz seines gottgegebenen Anspruchs, zu wissen, wer sein Vater ist⁶⁸, vom falschen Vater getäuscht? Und wenn das Geheimnis um das Werden des Kindes gelüftet wird, aber der *donor* auch den Eltern unbekannt ist: Ist dann das Kind nicht erst recht zu bedauern, wo es zwar weiß, wer nicht sein Vater ist, aber nicht weiß, wer der Vater ist? Und wenn dem Kind gesagt werden kann, wer der Vater ist: wird der *donor* nicht das Kind, das er für andere wollte, selbst (für sich) nicht wollen?

Wird er das Kind etwa bejahen als sein eigenes, wenn er selbst verheiratet ist? Ist dann das Kind noch „zuerst und sicher Kind seiner Eltern“, wie Barth sagt⁶⁹ oder ist es, worauf Thielicke hinweist⁷⁰, Produkt eines männlichen Prostituierten, dessen Vaterschaft anonym bleiben sollte oder der jedenfalls keine personenhaften Bindungen zu dem

⁶³ Barth, III/4, 128.

⁶⁴ Henry Davis SJ 15.

⁶⁵ Barth in III/2, 324: „... nicht etwa ... daß der eine sich gewissermaßen an den andern verliert ... seine eigene Angabe und Verantwortung preisgibt ...“

⁶⁶ Bornikoel/Akademie 15.

⁶⁷ Barth III/4, 269. — vgl. hierzu Mk 10, 6 f.

⁶⁸ Schwalm in GA 1959/1 S. 9: „... Es gehört zu den Menschenrechten jedes Kindes zu wissen, wer sein Vater ist...“

⁶⁹ Barth III/4, 272.

⁷⁰ Thielicke im Sonntagsblatt vom 20. 1. 57 (II) S. 15.

Kind zulassen wollte⁷¹? Bloemhof ist der Ansicht, der Eingriff durch heterologe Insemination beeinträchtigt die Totalität, Ausschließlichkeit und Voraussetzungslosigkeit der Ehe⁷²: wenn nämlich einer den andern nur bis zu einem bestimmten Grade, und, wie im Falle der heterologen Insemination, nur unter dem Vorbehalt anerkennt, daß für die Empfängnis ein unbekannter Dritter herangezogen werden kann, so akzeptiert man sich im Wesentlichen nicht. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er als einzelner immer nur durch den anderen werden kann. Die kalte rationalistische Emanzipation des Menschen von seiner Bestimmung⁷³, *imago Dei* zu sein, worauf kürzlich wieder Gabriel Marcel hingewiesen hat⁷⁴, ist nach Emil Brunner der eigentliche Sünden Kern: statt in freiwilligem, freudigem Gehorsam gegen Gott Kinderlosigkeit als das von Gott Zukommende hinzunehmen, nimmt die „Angst, zu kurz zu kommen“ überhand⁷⁵.

*

Wir haben gesehen, daß das Eindringen fremder, dritter Elemente in die Ehe von der christlichen Ethik abgelehnt werden muß⁷⁶. Die Ehe ist für sie ausschließliches Band eines Mannes und einer Frau und wird durch

⁷¹ Der schwedische Theologe Soe vertritt die Ansicht, daß von seiten der christlichen Ethik gegen die heterologe Insemination wenigstens dann keine Bedenken geltend gemacht werden könnten, wenn der Ehemann eine heterologe Insemination gebilligt habe. Er sagt, das Kind, das danach möglicherweise geboren werde, sei für den Nennvater kein fremdes Kind, das er adoptiert, sondern das Kind jener Frau, die er liebt, und damit sein eigenes Kind. (N. H. Soe, in *Kristne Medicinere*, Sept. 1949, zitiert bei Bloemhof 29. —) Dem widerspricht Bloemhof 29 mit Recht, indem er darauf hinweist, daß das Gleichgewicht der Eheleute in bezug auf ein Inseminations-Kind grundsätzlich gestört sei, weil die Frau in einem ganz anderen leiblichen Verhältnis zum Kind steht als der Mann, dem an dem Kind weder leibliches noch seelisches Gemeinsames gehört. —

⁷² Bloemhof 30.

⁷³ Emil Brunner, „Gott und Sein Rebell“, *Theologische Anthropologie*, Hamburg 1958, S. 100. — Vergleiche katholischerseits Theodor Haecker, „Was ist der Mensch?“, München 1949, S. 188.

⁷⁴ In seinem Vortrag in der Bonner Universität am 13. 2. 1959. — Die bezogene Genesisstelle ist Gen. 1, 27: *Et creavit Deus hominem ad imaginem Suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos.*

⁷⁵ Emil Brunner 126, vgl. Anm. 73.

⁷⁶ Bornikael/Akademie 14: „...Gewiß läßt sich dies Dazwischentreten des Dritten nicht schnellfertig als Ehebruch kennzeichnen. Denn zum Ehebruch gehört Untreue als bewußtes leibseelisches Erleben, welches gerade nicht vorliegt... Durch die künstliche Besamung möchte man ja gerade ein Unrecht der Frau an ihrem Mann vermeiden, und dem kommt die biologische Technik entgegen...“

Dem kann nicht in dieser Form beige pflichtet werden. Die Ehebruchshandlung liegt theologisch gesehen in dem bewußten Verlangen der Eheleute, dem von Gott gestifteten exklusiven Ehebund zum Trotz den Bund des einen

Eindringen von außen essentiell verletzt. Um mit Erik Wolf zu sprechen: Wenn der Mensch als Person sein Verhältnis zu anderen nicht als von Gott gewollt und geordnet erkennt, wird „Mitmenschlichkeit gestört und aufgehoben“, um der Willkür freien Lauf zu gewähren. Der Christ wird, wie Wolf es formuliert, „das Herrschaftsrecht Gottes“ und das „Dienstrecht am Nächsten“ auch in der Ehe dadurch anerkennen, daß er, nicht getrieben vom *appetitus socialis*⁷⁷, nicht getrieben von Gesetzen des Staates, nicht gehalten durch einen *contrat social*⁷⁸, vielmehr in bruderschaftlicher Solidarität aus Verantwortung vor Gott⁷⁹ über die gesetzlichen Normen hinaus Gottes Gebote hält und sich nach Gottes biblischen Weisungen richtet⁸⁰ und sich damit zu bescheiden weiß, was Gott ihm

Mannes und der einen Frau zu sprengen. Das ist aber perfekter Ungehorsam gegen Gottes Gebot und ein Bruch des Ehegelöbnisses, den die Brautleute vor dem Altar abgelegt haben. Wenn das Kind nur Frucht der Ehe sein soll, dann darf es nicht Frucht eines Dritten sein, auch wenn der Dritte mit der Frau kein „leibseelisches“ Erleben hatte. Das ist die eiskalte Emanzipation des Menschen von Gottes Institution und Gebot, mit dem zufrieden zu sein, was Gott freiwillig schenkt, von der Brunner (Anm. 73) spricht. Insofern ist Bischof Dibelius nur beizupflichten. — Jedoch eine bemerkenswerte Parallele zu Bornikoel beim Lord Archbishop of York, in Hansard 942: „... I do not want to plead that AID (d. i. Artificial Insemination by a donor) be defined as adultery ... for obviously it (sc. is) not ...“ — Ebenso das umstrittene Urteil Lord Wheatley's nach Hansard 929 f.

Die Gegenmeinung, der wohl der Vorzug zu geben ist, wird vertreten bei Canterbury 36 ff. — Im Urteil des Appellationsgerichtshofs Padua vom 16. 2. 1959 (vgl. Teil C III). — Ferner bei Battaglini, vgl. Anm. 137.

⁷⁷ Erik Wolf, „Das Problem der Naturrechtslehre“, Freiburger Rechts- und Staatswissenschaften, Band 2, 1955, S. 59 f., weist darauf hin, daß diese Lehre von Grotius entwickelt wurde. Nach Grotius ist die Natur des Menschen eigentliche Rechtsquelle, und die Wesensauszeichnung des Menschen liege in dessen „Sein im Recht“, das in der dem Menschen allein eigenen Anlage der Gesellung verwurzelt sei.

⁷⁸ Erik Wolf, a. a. O. S. 83, Anm. 78.

⁷⁹ Erik Wolf/Recht, 17, 24, 25.

⁸⁰ Die von Erik Wolf begründete Auffassung von der Weisungsbedeutung biblischer Aussagen für die Rechtsordnung geht davon aus, daß die Bedeutung des Rechts in der Welt ihr Maß und Gewicht, ja ihren eigentlich verpflichtenden Sinn („Rechtsgedanke und biblische Weise“, Tübingen 1948, S. 37) vom göttlichen Ursprung der Gerechtigkeit her empfängt, deren Wesen aus den biblischen Aussagen, also der Offenbarung, erkennbar ist. Wenn auch die Schrift kein festes christliches Rechtssystem bereithält, sind die Weisungen der Schrift (z. B. Dekalog, ferner: Röm 13; 1 Petr 13. — Eph 6. — Kol 3; 1 Tim 5 und die Herrenworte und Gleichnisse) doch Rechtsgrundsätze, deren Weisungskern sich den an Christus Glaubenden entfaltet. Ob man dabei von der Heiligen Schrift als vorzüglichster Quelle des Naturrechts sprechen darf, bleibe unentschieden. Hier sind selbst in der Rechtsphilosophie mancherlei Wege versucht worden: Naturrecht als solches erscheint z. B. dem Bonner Rechtsgelehrten Hans Welzel als durchaus unchristliches Gedankengut, das durch die Scholastik aus dem griechischen Denken ins christliche Denken ein-

freiwillig geschenkt hat, sich also auch der Pervertierung der Ehe als Liebesgemeinschaft durch die heterologe Insemination enthält und Person, nicht Exemplar zu sein sich bemüht⁸¹.

So entscheidet sich das Verhältnis eines jeden Christen zu Gott in seinem Verhältnis zum Nächsten, wie es neben Wolf auch Gogarten schön gesagt hat⁸².

Nach alledem muß man Eheleute und unverheiratete Frauen, deren Wunsch nach einem Kind ohne die Anwendung der heterologen Insemination nicht erfüllt werden kann, auf die Adoption verweisen, was auch richtig Dölle fordert⁸³.

Die Frage der Juristen, ob nach evangelischer Ansicht die künstliche Insemination durch Gesetz verboten werden solle, kann nicht abschließend beantwortet werden. Jedenfalls scheint man an ein Bausch-und-Bogen-Verbot ebensowenig wie in englischen kirchlichen Kreisen zu denken. Nach Auskunft des Vorsitzenden der Ehrechtskommission der EKD, Prof. Schumann, läßt sich sagen, daß sowohl gegen die straflose Zulassung einer Insemination bei Ledigen als auch gegen die sogenannte eugenische Indikation (vgl. Teil A II) erhebliche Bedenken anzumelden sind.

Es sei als Beispiel gerade der eugenischen Indikation auf einen Gesetzesentwurf der Kommission für militärische Angelegenheiten des Abgeordnetenhauses der Vereinigten Staaten von Nordamerika, der 1945 in der Kommission zur Diskussion stand, verwiesen. Danach war die Züchtung besonders hochqualifizierter Menschen, deren Erbmasse durch sorgfältige Auswahl von Samen und Frauen beeinflußt werden sollte, vorgesehen, die als die besten Gehirne der Welt die Atomkraft der Zukunft kontrollieren sollten. Gott sei Dank ist dieser Entwurf nur Entwurf geblieben⁸⁴.

gedrungen ist, während der Freiburger Rechtsgelehrte und Theologe Erik Wolf die o. a. Deutung gibt und dabei die Schrift stets als die Quelle des menschlichen Erkennens bezeichnet. — Ob damit diese letztere Lehre benutzt werden kann zu Angriffen gegen ein Naturrecht überhaupt, ist schon von Josef Fuchs SJ (in „Lex naturae, Zur Theologie des Naturrechts“, Düsseldorf 1955, S. 56) bezweifelt worden. Sicherlich ist nach evangelischem Verständnis das *cognoscere* nur durch die Offenbarung möglich; eine Lehre, wie sie das Vatikanum aufgestellt hat (*Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit!*, vgl. Denzinger 1806), kennt die evangelische Theologie nicht (und kann sie auch nicht kennen).

⁸¹ Bloemhof 35. — Ebenso Hans Dölle, vgl. Anm. 18, a. a. O. S. 242.

⁸² Zeitschrift für Evangelische Ethik 2/1958 S. 13 f.

⁸³ Vgl. Anm. 81.

⁸⁴ Der Sunday Dispatch vom 21. 10. 1945. — Über die Konservierung von Samen auch über den Tod des Spenders hinaus vgl. Die Presse vom 24. 9. 1958. Danach wäre es möglich, daß beispielsweise mit dem Sperma eines heute versterbenden berühmten Musikers noch im Jahre 2000 eine Insemination vorgenommen werden könnte! — Carlo Schmid zitiert ein Wort

3. Die Stellungnahme der Anglikanischen Kirche (Church of England)

Im Jahre 1948 hat der Primas von England und Erzbischof von Canterbury eine Kommission von Kirchenfürsten und Gelehrten der Church of England zum Studium der Fragen der Insemination zusammengerufen. Die Ergebnisse, die in einem Kommissionsbericht veröffentlicht wurden, sind folgende:

a) Alle Tagungsteilnehmer stimmten darin überein, daß eine bloße Unterstützung der Natur (*adiuvatio naturae*) durch Zuhilfenahme von Instrumenten zur Übertragung des Samens des Ehemannes aus der *vagina* in den *uterus* nach vollzogener normaler Beiwohnung durchaus gerechtfertigt sei. (*Assisted insemination may be justified*).

b) Alle bis auf einen⁸⁵ stimmten ferner darin überein, daß die homologe Insemination auch auf andere Weise durchgeführt werden darf, wenn eine bloße *assisted insemination (adiuvatio naturae)* unmöglich sei. In gewissen Fällen sei auch die an und für sich verwerfliche Masturbation gerechtfertigt, wenn nämlich das Sperma des Ehemannes auf andere Weise nicht gewonnen werden kann und *hominem procreandi causa* erfolgt ist.

c) Alle bis auf einen⁸⁶ stimmten überein, daß die heterologe Insemination einen Bruch der ehelichen Gemeinschaft bedeutet. „*A woman, who has willingly received the seed of a man not her husband has, whatever be her intentions or his desires, broken her vow to keep herself only unto him so long as both shall live*.“ Die heterologe

Bulganins, das dieser anlässlich oder während der Moskaureise 1955 des Bundeskanzlers in einer Diskussion gesagt hat: „Die Mangelware, die wir haben, ist der Mensch. Deswegen wollen wir Kinder und Kinder und nochmals Kinder, deswegen ermutigen wir die Leute . . . zum Kinderkriegen . . .“ Von hier bis zum Ruf nach einem Soll von technisch hochbegabten Kindern, die man zum Nutzen des Staates durch Samenauswahl züchten kann, ist ein so weiter Weg dann nicht mehr. Vgl. Bochenski/Niemeyer, Handbuch des Weltkommunismus, Freiburg 1958, S. 22.

⁸⁵ R. C. Mortimer, seit einiger Zeit Bischof von Exeter, vgl. Canterbury 58. — Der Bischof war schon 1948 gegen die Rechtfertigung verschiedener Möglichkeiten, das Sperma zu gewinnen; sofern diese Mittel verwerflich sind, bleiben sie es nach ihm auch, wenn sie einem (angeblich) guten Zweck dienen sollen. — Dies ist auch die römisch-katholische Ansicht.

⁸⁶ W. R. Matthews, Dean of St. Paul's, London. Er ist der Ansicht, daß „ . . . there may be changes in (sc. the institution of marriage), as have been in past . . . Like all human things (sc. family) . . . will change. We need not be afraid, because we have in the Christian law of love the criterion by which to judge all changes whether or not they are in accordance with the mind of Christ.“, vgl. Canterbury, Report of the Minority, pp. 59—62.

Abwegig, weil dann von dem Liebesgebot Jesu Christi nichts mehr übrig bleiben würde als die „Erlaubnis“, alles tun zu dürfen, da dies von der Liebe Christi

Insemination verletze infolgedessen die exklusive Vereinigung der Eheleute, betrüge das Kind, die Verwandtschaft, Staat und Gesellschaft hinsichtlich der angeblichen Abstammung des Kindes und sei geeignet, die Ehe und insbesondere das Kind durch die Enthüllung der wahren Herkunft stark zu gefährden.

Deshalb sei die heterologe Insemination im Prinzip falsch und verstoße gegen die christlichen Auffassungen von der Ehe (vgl. im Vorspruch zitierte Stelle Mk 10, 6 f). Es sei deshalb ratsam, die heterologe Insemination unter Strafe zu stellen.

Dies 1948. 10 Jahre später, Februar 1958, formulierte der Erzbischof von Canterbury sein Verlangen nach einem gesetzlichen Verbot schon weit vorsichtiger. Er sagte in einer Ansprache an die 24 regierenden Bischöfe der Church of England und die Lords Ihrer Majestät im House of Lords: Das einzig Richtige sei zwar ein Verbot, doch sehe er an der abwartenden Haltung der Regierung, daß dies Verbot wohl nicht erreicht werde. Man solle dann wenigstens die Inseminationsfälle registrieren lassen und, wenn auch das nicht gehe, eine Unterkommission einsetzen⁸⁷.

Nach einer Mitteilung des Moral Welfare Council von Anfang 1959 in London bestehe nun Seine Gnaden, nachdem bereits der Bischof von Exeter seine Ansichten über ein Verbot der Insemination revidiert habe⁸⁸, ebenfalls „wahrscheinlich nicht“ mehr (*probably not*) auf einem gesetzlichen Verbot⁸⁹.

4. Die Stellungnahme der Schottischen Hochkirche (Church of Scotland)

Die Generalversammlung der Schottischen Hochkirche hat im Mai 1959 in Edinburgh die homologe Insemination zwar gebilligt, gleichzeitig aber die heterologe Insemination als schweren Angriff auf den christlichen Ehebund bezeichnet, der dem Ehebruch selbst in nichts nachstehe^{89a}.

Im übrigen gilt für die Church of Scotland das zu B I 3 bereits Ausgeführte.

zugedeckt werden wird. Auf unser Problem angewandt wäre dies nichts anderes als die Sanktion der Insemination durch den (blasphemischen) Appell an den *amor Dei* zu uns. Aber das Evangelium des Neuen Bundes hat das Gesetz des Alten Bundes nicht aufgehoben, sondern (in diesem Sinne „nur“) mit Gnade erfüllt. Es gilt also auch im Neuen Bund der Dekalog und das Verbot des Ehebruchs durch Insemination *ab alieno (tertio)*.

⁸⁷ Hansard 1000, 1001.

⁸⁸ Hansard 991; The Times vom 27. 2. 1958.

⁸⁹ Ebenso in einem Brief vom 25. 11. 1958 an den Verf. „... except that (sc. the majority of the commission) would not ask for AID to be made a criminal offence ...“

^{89a} The Times vom 26. 5. 1959.

5. Die Auffassung der Methodisten (Methodist Church)

Die Methodisten haben sich der Ansicht des Christian Citizenship Department angeschlossen, nach der die heterologe Insemination zu verurteilen ist. Im Grunde aus den gleichen Gründen wie die anglikanische und schottische Hochkirche die künstliche Besamung ablehnend, äußert sich diese Religionsgemeinschaft jedoch unverbindlicher und weit liberaler zu den theologischen Fragen. So wird der künstliche Eingriff und die Verwendung eines fremden Zeugungselements nicht als sündhaft bezeichnet. Ebenso wird die Ansicht abgelehnt, Insemination sei Ehebruch oder gleich dem Ehebruch. Ein straf- oder zivilrechtliches Verbot wird rundweg abgelehnt^{89b}. Vgl. hierzu auch die Anm. 126. (II. Teil dieses Aufsatzes, Heft 2/1960).

6. Die „Modern Churchmen's Union“

hat, vom britischen Innenministerium befragt, geäußert, daß bei einer Inseminierung weder die Frau noch der Arzt bestraft werden sollten. „*To penalize a doctor for assisting in the creation of life would be a strange reversal of the Hippocratic oath*“, führte der Präsident der Union, Wilson, Bischof von Birmingham, in der schriftlichen Stellungnahme aus. Die meisten gegen Ehebruch und Blutschande aufgeführten Argumente könnten gegen die Insemination nicht ins Feld geführt werden. „Wenn die heterologe Insemination wirklich als sündhaft bezeichnet werden muß, möchten wir mit dem Erzbischof von Canterbury zwischen Sünden, die einer staatlichen Bestrafung nicht unterliegen, und solchen Sünden, die bestraft werden müssen, weil sie die staatliche Gemeinschaft oder die Gesellschaft schädigen, unterscheiden und die Insemination eher der ersten Gruppe zurechnen.“

Die Union neigt dazu, die Besamung nicht als sündhaft anzusehen, sondern eher als schlechten Rat und allerletztes Mittel zu bezeichnen^{89c}.

7. Koordinationsbestrebungen innerhalb des englischsprachigen Raumes der protestantischen Kirchen sind seit Oktober 1958 insofern im Gange, als das British Council of Churches, die Dachorganisation der verschiedenen englischen bzw. schottischen Einzelkirchen, beschlossen hat, die umfangreichen Untersuchungen insbesondere der Anglikanischen Kirche, die zu Beginn des Jahres 1960 ihren Kommissionsbericht aus dem Jahre 1948 neu auflegen wird, abzuwarten; wenn auch noch weitere Berichte abgefaßt sein werden, soll eine gemeinsame Haltung gegenüber der Insemination angestrebt werden. Hierfür haben sich außer den bereits in diesem Kapitel genannten englischen Kirchen auch das Free Church Federal Council und die Presbyterian Church of England ausgesprochen^{89d}.

^{89b} The Times vom 14. 7. 1958.

^{89c} The Times vom 11. 7. 1959

^{89d} The Times vom 22. 10. 1958

II. Die Auffassung der römisch-katholischen Kirche⁹⁰

Bereits im Jahre 1897 wurde das Heilige Offizium⁹¹ gefragt: „*An adhiberi possit artificialis fecundatio mulieris?*“ Die Antwort — heute noch gültig — lautete knapp und kurz: „*Non licere!*“⁹² Im Jahre 1945 hat Kardinal Griffin von Westminster (London) die künstliche Insemination verurteilt und unterstrichen, daß weder der *consensus* des Mannes noch der der Frau das Unmoralische von der Insemination nehmen noch das Kind ehelich machen könne. „*Such a practice offends the dignity of man, sins against the laws of nature, and is unjust to the offspring*“⁹³

Diese Ausführungen wurden dann 1949 im für uns wichtigsten Dokument zu dieser Frage, einer Ansprache des verstorbenen Papstes Pius' XII. an die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses Katholischer Ärzte bestätigt. (Im folgenden deutsche Übersetzung des französischen Originals, Quellen und Teile der wichtigsten Stellen im Original im Apparat unter Anmerkungen 94, 95!)

Der Heilige Vater sagte: „... Die Praxis der künstlichen Besamung kann, da es sich um den Menschen handelt, nicht ausschließlich noch in erster Linie vom biologischen und medizinischen Standpunkt aus be-

⁹⁰ Verfasser dankt an dieser Stelle dem Pontificum Collegium Germanicum et Hungaricum, Rom, und seinem früheren Rektor, P. v. Tattenbach SJ. sowie der Pontificia Università Gregoriana, Rom, und P. Bertrams SJ. für die tätige Hilfe, die sie ihm durch Stellungnahmen und Verschaffung von Materialien über die Insemination in großzügiger Weise haben zuteil werden lassen. In gleicher Weise dankt er Prof. Dr. theol. Dr. phil. Dr. iur. utr. Gustav Ermecke, Paderborn, P. Csele SJ., Rom, P. Overbed OP., Walberberg, P. Busch SJ., Frankfurt-St. Georgen und Gerichtsassessor Dr. Alexander Hollerbach, Freiburg i. Br., für zahlreiche Literaturhinweise. — Für diejenigen Leser, die außer den zahlreichen angegebenen Quellen weitere Hinweise benötigen, sei auf einen hier nicht mehr verwerteten im Erscheinen begriffenen Zyklus von Gedanken zur Insemination hingewiesen, den P. S. Lener SJ. in der *Civiltà Cattolica* (Rom), 110. Jahrgang, erscheinen läßt. Bisher erschienen sind Beiträge in der Nr. 2 vom 17. 1. 1959 und in Nr. 7 vom 4. 4. 1959. Weitere sind angezeigt. Zahlreiche Hinweise, auch auf bereits früher erschienene Beiträge in dieser Zeitschrift, sind enthalten in Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie* Bd. III (1953), S. 117 f.

⁹¹ Das Heilige Offizium, ältestes, 1542 gegr., höchstes Collegium einiger Kurienkardinäle, das über die Reinerhaltung von Sitte und Lehre zu wachen hat.

⁹² Schellen 368 berichtet ausführlich über die weniger strenge Haltung katholischer Ärzte in Italien vor dem Dekret von 1897. Mantegazza, Palmieri, Berardi ließen bis dahin verschiedene Arten der homologen Insemination zu, die heute abgelehnt werden.

⁹³ Davis SJ. 12: „*No consent of husband and wife can remove the immorality from the act, nor render the child legitimate . . .*“

⁹⁴ Deutsche Fassung in „Pius XII.: Über ärztliche Fragen“, Verlag der katholischen Ärztesgilde Österreichs, Wien I, 1953. — Englische Fassung bei

urteilt werden, wobei der Standpunkt der Moral und des Rechts außer Betracht bleibt. 1. Die künstliche Besamung außerhalb der Ehe ist als völlig unmoralisch zu verurteilen. Denn nach dem natürlichen und dem positiven göttlichen Sittengesetz darf die Erzeugung neuen Lebens nur die Frucht der Ehe sein. Nur die Ehe schützt die Würde der Gatten . . . Nur die Ehe kann sich für das Wohl und die Erziehung des Kindes einsetzen . . . Das außerhalb der Ehe auf künstlichem Wege erzeugte Kind wäre allein schon durch diese Tatsache illegitim. 2. Die künstliche Besamung innerhalb der Ehe, aber mittels des aktiven Zeugungselements eines Dritten hervorgebracht, ist gleichfalls unmoralisch und als solche unwiderruflich zu verurteilen. Die Ehegatten allein haben ein gegenseitiges . . . Recht auf ihren Körper, um neues Leben zu zeugen, ein ausschließliches, nicht abtretbares, unveräußerliches Recht . . . Wer immer einem Kind das Leben schenkt, dem legt die Natur kraft eben dieser Bindung die Verpflichtung zu dessen Erhaltung und Erziehung auf . . . Aber zwischen dem rechtmäßigen Gatten und dem Kind, das durch das . . . Sperma des Dritten gezeugt ist . . . besteht kein sittliches und rechtliches Band einer ehelichen Zeugung . . . Die bloße Tatsache, daß das beabsichtigte Resultat auf diesem Weg erreicht wird, rechtfertigt nicht die Anwendung des Mittels selbst; noch genügt der an sich legitime Wunsch der Ehegatten, ein Kind zu haben, als Beweis für die Legitimität der künstlichen Besamung, die diesen Wunsch realisieren könnte . . . Es wäre falsch, zu glauben, daß die Möglichkeit der Anwendung dieses Mittels die Ehe zwischen Personen, die auf Grund des *impedimentum impotentiae* unfähig sind, eine Ehe zu schließen, gültig machen könnte . . . Auch darf die Gewinnung des Samens nicht durch Akte wider die Natur erfolgen. Obgleich man nicht von vornherein neue Methoden ausschließen darf, bloß deshalb, weil sie neu sind, so ist dennoch gegenüber der künstlichen Besamung nicht nur äußerste Reserve, sondern völlige Ablehnung geboten. Damit wird nicht not-

Davis SJ. pp. 10 f. — Französische (Original =) Fassung in der amtlichen Sammlung des Heiligen Stuhles A. A. S. XLI (1949) 559 f. sowie A. A. S. XLIII (1951). — Der großen Bedeutung wegen sei hier der wichtigste Passus der päpstlichen Ansprache im Original wiedergegeben:

„*Bien que l'on ne puisse a priori exclure de nouvelles méthodes, pour le seul motif de leur nouveauté, néanmoins, en ce qui touche la fécondation artificielle, non seulement il y a lieu d'être extrêmement réservé, mais il faut absolument l'écartier. En parlant ainsi, on ne proscriit pas nécessairement l'emploi de certains moyens artificiels destinés uniquement soit à faciliter l'acte naturel, soit à faire atteindre sa fin à l'acte naturel normalement accompli.*“

⁹⁵ Über die theologischen Spekulationen über erlaubte Formen und nicht mehr erlaubte vgl. Davis SJ., der eine einheitliche Stellungnahme befürwortet, die Römische Theologen ausarbeiten sollten. — Ebenso vgl. Anm. 97.

wendigerweise der Gebrauch gewisser künstlicher Mittel verurteilt, die nur zur Erleichterung des natürlichen Aktes oder zur Erreichung von dessen Ziel nach dessen normalem Vollzug bestimmt sind . . .“

Gerade der letzte Satz gilt als sehr bedeutsam und wird von manchem Theologen als „Ventil“ bezeichnet.

Die päpstliche Lehre über die künstliche Insemination kann unter Zugrundelegung von AAS XLI (1949) 559 f. und AAS XLIII (1951) unter dem 29. 10. 1951 wie folgt zusammengefaßt werden:

1. Heterologe Insemination ist grundsätzlich und vorbehaltlos zu verurteilen.
2. Alle Methoden, den männlichen Samen zum Zweck der Insemination auf unnatürlichem Wege (*contra naturam*) zu erlangen, sind verwerflich. Der Zweck heiligt niemals die Mittel⁹⁶.
3. Künstliche Hilfen, verstanden als *adiuvatio naturae*, sind, soweit sie dem natürlichen Akt der *copula membrorum* dienen, sei es während der *coniugatio*, sei es zur Vollendung des wahren Zweckes der Vereinigung sofort nachher, nicht notwendigerweise abzulehnen.

Nach einigen katholischen Moraltheologen sind unter Berücksichtigung des päpstlichen Dictums nunmehr folgende Formen der homologen Insemination nicht notwendigerweise abzulehnen (Ventil!):

1. Mechanische Unterstützung zur Ermöglichung der *coniugatio membrorum* (= uneigentliche Insemination, unbestritten).
2. Die Übertragung von Sperma von der *vagina* in die Gebärmutter mittels einer Injektionsspritze unter den beiden Voraussetzungen, daß eine natürliche Beiwohnung vorausgegangen ist und daß das Instrument, das den Samen injiziert, ohne Herausnahme aus der *vagina* den Samen sofort in die Gebärmutter überträgt (*adiuvatio naturae, assisted insemination*, unbestritten).
3. Die Übertragung von Sperma von der *vagina* in die Gebärmutter mittels einer Injektionsspritze unter der einen Voraussetzung, daß eine natürliche Beiwohnung vorausgegangen ist (bereits bestritten).
4. Der *coitus condomatus perforatus*, d. i. *coniugatio membrorum* unter Zuhilfenahme eines permeablen Condoms, aus dem nach der Beiwohnung haftengebliebenes Sperma durch eine Spritze in den *uterus* übertragen werden kann, während anderes Sperma bereits durch den Condom auf natürliche Weise (!) in den *uterus* gelangt ist (sehr bestritten). Vgl. Anmerkung 97!

⁹⁶ Im Gegensatz hierzu die Auffassung der Anglikanischen Kirche. Vgl. Teil B I 3.

⁹⁷ Bei Schellen 372 finden sich noch andere nach einzelner katholischer Auffassung (bzw. der Meinung einzelner Theologen) erlaubte Applika-

In den nichttheologischen Kreisen wird der Vorrang der religiösen und ethischen Wertung der künstlichen Insemination vor anderen Aspekten hervorgehoben⁹⁸. Und so ist es nicht verwunderlich, daß gerade die Juristen bei der Behandlung der Strafwürdigkeit der künstlichen Insemination immer wieder⁹⁹ auf die Stellungnahmen der christlichen Kirchen aufmerksam gemacht und sich sogar um ihre Deutung bemüht haben. Im folgenden sei auszugsweise die Stellungnahme des deutschen Kirchenrechtlers an der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom, P. Wilh. Bertrams S.J., wiedergegeben¹⁰⁰, die Verfasser mit ausdrücklicher Erlaubnis aus privater Korrespondenz entnimmt. Damit sei gleichzeitig zur rechtlichen Problematik der künstlichen Insemination (Teil III) übergeleitet:

„Aufgabe des Staates ist es, dafür zu sorgen, daß die rechte soziale Ordnung verwirklicht wird. Dazu erläßt er . . . Gesetze, dazu verhängt er Strafen, die die verletzte Rechtsordnung, eben indem der Rechtsbrecher sühnen muß, wiederherstellen. Daß auch die künstliche Besamung strafwürdig ist, kann kein Zweifel sein . . . Die Frage kann nur sein, ob die (sc. Insemination) auch straffällig ist . . . Die Antwort auf diese Frage ist nicht dem Belieben des Gesetzgebers überlassen. Vielmehr ist es auch hier das Gemeinwohl, das die Frage entscheidet, also die Normen des Naturrechts. Da diese Normen selbst in der metaphysischen, teleologischen Natur des Menschen gründen, sind sie als solche unabhängig von der konkreten Verwirklichung der menschlichen Natur, also von den konkreten sozialen Verhältnissen. Und doch sind diese konkreten sozialen Verhältnisse von größter Bedeutung, um die hier und jetzt anzuwendenden Normen zu finden . . . Ob die künstliche Besamung einen Straftatbestand verwirklicht, das hängt davon ab, ob die sozialen Verhältnisse in Deutschland heute so sind, daß (sc. die Insemination) einen Straftatbestand ausmacht.“ Wenn, so führt Bertrams aus, mit einer größeren

tionen, doch sind die übrigen weitergehend als die erwähnten oder beschäftigen sich kasuistisch mit der Frage, in welcher Zeit die Insemination vorgenommen sein muß, damit sie noch als ein Akt angesehen werden kann, der als *adiuvatio naturae* zu bezeichnen ist. — Diese weitergehenden Methoden lehnt Hürth S.J., *La fécondation artificielle*, *Nouvelle Revue Théologique*, 78 (1946) 402 völlig ab, während etwas freier Häring, „Moraltheologische Beurteilung der künstlichen Besamung“ in „Arzt und Christ“, 4 (1955) 221, urteilt.

⁹⁸ Dölle, a.a.O. — Naujoks a.a.O.

⁹⁹ Schwalm, GA 1959/1 ff. — Ders. in 72. Sitzung der Großen Strafrechtskommission vom 8. 3. 1958 in „Niederschriften über die Sitzungen der Gr. StrReKomm.“, 7. Band, Besonderer Teil, 67. bis 75. Sitzung, Bonn 1959, S. 202 ff.

¹⁰⁰ Seine Ausführungen stehen im philosophiegeschichtlichen Zusammenhang des (scholastischen) Naturrechtsdenkens (*philosophia perennis*). Es sei daher auf einen bedeutenden Beitrag Bertrams in den Stimmen der Zeit, Oktober 1955: „Seinsethik und Naturrecht heute“ empfehlend hingewiesen.

Verbreitung der artefziellen Insemination gerechnet werden müsse, wenn infolgedessen die Auffassung von der Würde von Person und ehelicher Lebensgemeinschaft im Volke Schaden nehmen würde, wenn ferner, wie im Falle der heterologen Insemination, das aktive Zeugungselement eines Dritten die auch staatlich geschützte Einehe erschüttern würde, dann wäre eine Bestrafung anzuraten. Sollten jedoch die zu treffenden Bestimmungen doch nur die Wirkung eines Kautschukparagraphen zeitigen, sollte mit einer Gesetzesanwendung durch die Richter zu rechnen sein, die ein strafrechtliches Verbot der heterologen (und homologen) Insemination in der Praxis illusorisch macht, dann seien dies Gründe gegen ein strafrechtliches Verbot.

Die letzten Bedenken von Bertrams verdienen besondere Beachtung. Wenn schon die Strafpraxis zu Abtreibungsdelikten eine merkwürdig milde Rechtsprechung zeigt, so könnte dies in noch viel stärkerem Maße auch bei Delikten der künstlichen Insemination der Fall sein. Wohin eine solche Rechtsauffassung führen kann, mag folgendes Beispiel dartun:

Ein jüngerer Autor, Zillmer, hat sich in der Neuen Juristischen Wochenschrift (NJW 1958/2099 f.) dafür ausgesprochen, den § 218 StGB (Abtreibungsverbot) aus dem Gesetzbuch zu entfernen, weil er das Recht der Frau über ihren eigenen Körper verletze und nur nazistisches Gedankengut von der Reinerhaltung deutschen Volkstums usw. beinhalte und damit in die heutige Zeit nicht mehr passe! Daß der Autor dieser Ideen dann auch von einem älteren Fachkollegen, Bundesrichter L. Martin, bescheinigt bekommt, daß er offensichtlich sittlich-ethische Maßstäbe vermissen lasse, kann nur begrüßt werden¹⁰¹. Aber dieser etwas anders gelagerte Einzelfall läßt erkennen, daß mit Verboten allein nichts gewonnen ist, wenn Persönlichkeiten fehlen, das Verbot durchzusetzen.

Nach dem Abwägen von Gründen und Gegengründen kann Bertrams dann auch nur zu der einzig richtigen Antwort kommen: Ob und inwieweit die Insemination zu bestrafen ist, ist Ermessens- oder besser Gewissensfrage eines jeden einzelnen Bundestagsabgeordneten, die ja zu entscheiden haben, wenn in Kürze der Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches dem Deutschen Bundestag vorgelegt werden wird.

Wie P. v. Tattenbach S.J. mitgeteilt hat¹⁰², wird die künstliche Insemination vielleicht auch Eingang in die geplante Neufassung des Codex Juris Canonici finden. Ob die Insemination freilich eine ähnliche Regelung erfahren wird, wie sie heute für die Abtreibung besteht, daß also die Insemination sowohl für den Arzt als auch für die Mutter die Exkommunikation (cn 2350 CJC) nach sich zieht, bleibt abzuwarten. (II. Teil folgt).

¹⁰¹ Bundesrichter Martin, Karlsruhe, in NJW 1959/468 f.

¹⁰² Der damalige Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum, jetzt Sekretär des Eucharistischen Weltkongresses in München, in einem Schreiben vom 7. 2. 1959.

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Gaechter, Paul S. J.: Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia (1958). 458 S. Lw. 22,— DM.

Das Buch enthält neun Aufsätze, von denen sieben bereits früher in Zeitschriften erschienen sind (Das dreifache „Weide meine Lämmer“; Die Wahl des Matthias; Der Haß des Hauses Annas; Die Sieben; Jerusalem und Antiochia; Petrus in Antiochia; Jakobus von Jerusalem). Verfasser legt nun diese sieben Beiträge zur Geschichte der Urkirche in Buchform vor, zusammen mit zwei noch unveröffentlichten Studien: Die Amtsträger von Korinth; Grenzen im Apostolat des Paulus.

Ich habe mich für die Rezension vor allem mit dem letzten, sehr umfangreichen Beitrag beschäftigt, weil er ein besonders wichtiges Thema zu Sprache bringt, das auch kontroverstheologisch von großer Bedeutung ist. Was G. hier über die Grenzen im Apostolat des Paulus zu sagen weiß, möchte ich weithin unterschreiben. Bedenken habe ich jedoch gegen die Auslegung, die G. Gal 1, 12 angedeihen läßt (vgl. dazu S. 372 ff.). Der Text des Briefes scheint gerade nicht durchblicken zu lassen, daß die Kenntnis des Evangeliums dem Paulus „durch die Vermittlung kompetenter Tradenten zugekommen war“, wie G. meint, „vielmehr durch eine Offenbarung Jesu Christi“, wie der Text sagt. „Offenbarung“ steht dabei in deutlichem Gegensatz (vgl. allá) zu den vorausgehenden Termini paralambanein und didaskein. Dennoch scheint mir das Anliegen, das G. hier vertritt, berechtigt zu sein; ich möchte die Sache nur anders formulieren: Was Paulus bei Damaskus erfahren hat, ist von den Uraposteln her gesehen schon längst Tradition (Jesus ist der himmlische Herr und Messias); m. a. W.: Paulus empfing bei Damaskus nicht ein „anderes“ Evangelium, sondern das Evangelium der urapostolischen Verkündigung, d. h. Paulus wird gerade durch Damaskus an die urapostolische Tradition gebunden! Nur scheint er bestimmte Konsequenzen aus dem Evangelium deutlicher erkannt zu haben als jene, „die vor ihm Apostel waren“. Und hierin dürfte die providentielle Bedeutung des Paulus, von seinen Missionserfolgen abgesehen, liegen: Er hat „die Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2, 5. 14), die in der durchgehaltenen Konsequenz desselben besteht (Schlier), wie kein zweiter erkannt. Auch in dem Abschnitt „Paulus und die Zwölf“ (S. 416—429) möchte man da und dort ein Fragezeichen anbringen, aber er enthält wichtige Hinweise, die nicht übersehen werden dürfen.

F. Mußner

Becker, Heinz: Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede. Hrsg. von Rudolf Bultmann. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 138 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. N. F., H. 50 = Der ganzen Reihe H. 68.) brosch. 11,80 DM.

Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine Marburger Dissertation bei Rudolf Bultmann, herausgegeben von diesem selbst, da der Verfasser nicht mehr aus dem Krieg heimgekehrt ist. Becker hoffte darin gezeigt zu haben, „daß der Verfasser des Joh.-Evg. eine Sammlung von Reden benutzt hat, die denselben Stiltypus aufweisen, der uns in dem Schema der ‚Offenbarungsrede‘ in einer ganzen Anzahl gnostischer und spätjüdischer Schriften begegnet ist. Freilich hat das Schema nicht unbedeutliche Modifikationen erfahren“ (S. 121). Obwohl sich B. bewußt ist, daß man zu einer glatten Herauscheidung des Bestandes der Quelle kaum mehr gelangen könne (vgl. S. 62), versucht er dennoch, im Anhang als Ergebnis seiner Untersuchungen den Text der Quelle zu rekonstruieren.

Ich glaube nicht, daß der Verfasser des Joh.-Evg. eine derartige Redenquelle benutzt hat — er müßte schon ein sehr raffinierter Stilimitator gewesen sein, da er dann den Stil der übrigen Teile des Evangeliums dem jener Redenquelle angepaßt hätte, was unwahrscheinlich ist —, vielmehr nur das grundsätzliche Schema des soteriologischen Redetyps, der keineswegs auf den Gnostizismus beschränkt ist. Und auch dieses Schema hat er sehr selbständig gehandhabt und mit dem christlichen Kerygma in unlösliche Verbindung gebracht. Klassisches Beispiel dafür ist Joh 6, 51: die erste Vershälfte ist im Stil des Schemas der Offenbarungsrede gesprochen (Selbstprädikation mit Verheißung), die zweite Vershälfte „vergeschichtlich“ nun die „zeitlose“ Offenbarungsrede, indem vom „Fleisch“ des Offenbarers gesprochen wird (vgl. dazu auch H. Schürmann, Joh 6, 51c — ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede, in BZ 1958, 244—262).

Der Evangelist hat das Schema der Offenbarungsrede nicht umsonst übernommen; Becker macht darauf aufmerksam, daß darin Gehalt und Gestalt einander durchdringen, indem gerade das Schema des eschatologischen „Rufs“ die Welt in die Entscheidung stellen will. So war es vorzüglich geeignet, Verkündigung und Gestalt des historischen Jesus als das eschatologische Ereignis bewußt zu machen und der Sendung des Menschgewordenen „die größtmögliche geschichtliche Aktualität“ zu verleihen.

F. Mußner

Kopp, Clemens: Die heiligen Stätten der Evangelien. — Regensburg: Pustet (1959). 504 S., 66 Photos. — Lw. 35,— DM.

Kopp hat seit dem Sommer 1921 viele Jahre im Heiligen Land verbracht und darf als einer der besten Kenner seiner Geographie und Geschichte gelten. Es ist darum nur begrüßenswert, daß er dem Drängen von Freunden, besonders von Professor Kuss, nachgegeben hat und das Ergebnis seiner gelehrten Forschungen nun in einem Buch vorlegt. Er geht dabei von sehr löblichen Grundsätzen aus: „Der Glaube des Christen an die offenbarte Wahrheit, seine Liebe zur Heiligen Schrift und seine Verehrung für die heiligen Orte stehen einer vorsichtigen kritischen Prüfung der Tatbestände nach den Quellen nicht im Wege, im Gegenteil — sie fordern sie sogar. Wissenschaftliche Ehrlichkeit und christliche Redlichkeit werden zu allen Zeiten solche Fragen nach den jeweils erreichbaren Erkenntnissen objektiv zu beantworten suchen, auch wenn sie sich gegen festeingewurzelte Vorurteile und zu Unrecht herrschende Meinungen wenden müßten; noch immer hat es sich zuletzt erwiesen, daß mit einer offenen Diskussion umstrittener Probleme . . . dem Ganzen und dem Einzelnen am besten gedient wurde“ (Vorwort).

K. folgt in seiner Darstellung den Hauptstationen des Lebens Jesu nach den evangelischen Berichten: Bethleem — Nazareth — Johannes der Täufer — Jesus in Kana und am Jakobsbrunnen — Der See Genezareth — Wanderungen vom See Genezareth — Die letzte Wanderung nach Jerusalem — Jerusalem. Verfasser spricht jeweils das biblische und lokalgeschichtliche Material sorgfältig durch. Er läßt sich nicht durch eine Lokaltadttradition festlegen, auch wenn sie noch so alt sein sollte, wenn sie der kritischen Nachprüfung nicht standhält. So sucht er z. B. den Berg des Absturzes (vgl. Lk 4, 29 f.) nicht dort, wo er den Pilgern gewöhnlich gezeigt wird: 2500 m südöstlich von Nazareth, sondern auf dem Nebi Sa'in, auf bzw. an dem Nazareth erbaut ist. Zur Stütze dieser Auffassung könnte m. E. auch auf die Ausgrabungen beim Abbruch der Verkündigungskirche vor wenigen Jahren hingewiesen werden, die deutlich erkennen lassen, daß der Stadthügel ursprünglich nicht einfach sanft wie heute, sondern terrassenförmig abfiel, so daß die vom jüdischen Straßengesetz geforderte Absturzhöhe von zwei bis drei Manneshöhen durchaus gegeben war. — Kana wird mit chirbet kana identifiziert, nicht mit kafr kenna, wohin die Franziskaner seit 1639 die berühmte Hochzeit verlegen. — Das Wo der Brotvermehrung läßt sich nicht mehr klären; ihre Lokalisierung auf das Westufer, etwa nach an-tabga am Siebenquell, wo von Mader und Schneider eine Kirche aus byzantinischer Zeit mit einem herrlichen Mosaikfußboden ausgegraben wurde, ist ganz sicher unberechtigt und erklärt sich leicht aus dem Umstand, daß man den Pilgern den unwirtlichen und weiten Weg in das Gebiet östlich des Sees ersparen wollte. — Auch die Verklärung auf dem Berg läßt sich nicht mehr festlegen; die Tabortradition ist zwar alt, aber hat ihre großen Schwierigkeiten. — Der Prozeß Jesu fand nicht auf der Burg Antonia statt, sondern im Palast des Herodes auf der Nordwesthöhe in der Oberstadt am Jaffator. Diese Auffassung scheint sich immer mehr durchzusetzen; die „via dolorosa“ hatte dann einen ganz anderen Verlauf, als er heute den Pilgern gezeigt wird. — Emmaus wird mit 'amwas gleichgesetzt, nicht mit el-kubebe, wo es die Franziskaner zeigen.

In den Text sind noch neun vorzügliche Kartenskizzen eingestreut, gezeichnet von Professor Rehor (Schwyz); man würde gern noch mehr davon sehen. Der Anhang bringt 66 ausgezeichnete Photos; bei Nr. 19 hätte man schon lieber eine Aufnahme vom wirklichen Ort der Hochzeit (chirbet kana) gesehen.

Kopps Lebenswerk verdient es, zu den Standardwerken der Bibelwissenschaft gerechnet zu werden. Man kann dem Verfasser dazu nur aufrichtig gratulieren.

F. Mußner

Robert, A., Feuillet, A.: Introduction à la Bible. Tome II: Nouveau Testament. — Tournai: Desclée & Cie. 1959. XIX, 940 S. Lw. 3150 ffrs.

Dem etwas verunglückten ersten Band, der Einleitung in das AT, folgt nun der zweite Band, die Einleitung in das NT. Doch behandelt das Werk nicht bloß die Fragen, die sonst in Einleitungswerken zur Sprache kommen, sondern darüber hinaus das „Milieu“ (Le Monde Juif et Gréco-Romain; La Littérature du Judaïsme) und die „Hauptthemen“ der ntl. Schriften. Daraus erklärt sich sein großer Umfang.

Die 13 Verfasser wollten laut Vorwort weniger ein Buch zur Einführung in die ntl. Bibelwissenschaft vorlegen als vielmehr un livre complémentaire de l'enseignement für solche, die schon tiefer in die Theologie eingedrungen sind: aux professeurs d'abord, mais aussi au clergé et aux laïcs cultivés, un exposé des recherches actuelles et des solutions envisagées. In Wirklichkeit kommt aber das Werk über ein gutes „Studentenbuch“ nicht viel hinaus. Die Literaturangaben sind teilweise recht willkürlich und weisen da und dort allzu große Lücken auf; so vermißt man z. B. in der Darstellung der Theologie der Apostelgeschichte (pp. 819—839) besonders das Werk von J. Gewieß, Die apostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (Breslau 1939). Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes (pp. 573—576) wird unter den beiden Titeln généralités und

l'unction des malades behandelt, während doch in Wirklichkeit das Hauptthema des Briefes die Betonung der Werke der Nächstenliebe gegenüber einem bedrohlichen Pseudopaulinismus ist, wovon unter généralités nur ein paar Zeilen zu finden sind.

So wird das Werk in erster Linie Theologiestudenten und Laienkatecheten gute Dienste leisten. F. Mußner

Studia evangelica. Papers presented to the Internat. Congress on „The Four Gospels 1957“ held at Christ Church, Oxford, 1957. Ed. by Kurt Aland, F. L. Cross u. a. — Berlin: Akademie-Verl. 1959. X, 813 S. (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, Bd. 73 = Reihe 5, Bd. 18), brosch. 88,— DM.

Vom 16. bis 20. September 1957 fand in Oxford ein internationaler und interkonfessioneller Kongreß statt: The Four Gospels in 1957, ein Kongreß also, der ausschließlich der wissenschaftlichen Erforschung der vier Evangelien gewidmet war. Eingeladen hatte dazu der um die theologische Wissenschaft und konfessionelle Zusammenarbeit hochverdiente F. L. Cross, Professor für NT in Oxford. Etwa 600 waren der Einladung gefolgt. Ein Großteil der auf dem Kongreß gehaltenen Vorlesungen und vorgelegten „Mittelungen“ liegt nun als Band 73 der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur vor. Es sind im ganzen 69 Beiträge und es ist deshalb im Rahmen dieser Rezension nicht einmal möglich, auch nur alle Titel aufzuzählen. Wir müssen uns auf eine Auswahl beschränken. Wir nennen zunächst die neun Gebiete, zu denen sich Beiträge finden: I. Die vier Evangelien, II. Die synoptischen Evangelien, III. Das vierte Evangelium, IV. Besondere Texte und Gegenstände, V. Die Evangelien und das Spätjudentum (Judaism), VI. Qumran, VII. Liturgie, VIII. Patristische Exegese, IX. Textkritik.

Aus dem reichen Inhalt sei zunächst der umfangreiche Beitrag von H. Riesenfeld (Uppsala) genannt: The Gospel Tradition and its Beginnings (R. führt darin die Anfänge der evangelischen Tradition entschieden auf die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu zurück). — Einer damit eng zusammenhängenden Frage ist auch der Beitrag von A. Wikgren (Chicago) gewidmet: Biography and Christology in the Gospels („Die Evangelien enthalten einen Bericht über diese Begegnung [Jesu mit seinen Hörern und Jüngern] sowohl wie auch die Antwort des Glaubens“). — J. J. Vincent (Manchester) versteht die Gleichnisse Jesu als „Selbstoffenbarung“ des Herrn und trifft sich darin mit ähnlichen Auffassungen E. Fuchs' und auch des Rezensenten. — B. Reicke (Basel) beschäftigt sich mit dem lukanischen Reisebericht und findet ihn strukturell nach Instruction und Discussion für die praktischen Bedürfnisse einer Missionskirche aufgebaut; in diesem Strukturprinzip habe Lukas einer Tradition folgen können, die auch durch Mk und Mt repräsentiert sei und in der eine Reihe von didaktischen Perikopen anzutreffen sei, die schon in gewisser Weise zur Wanderung Jesu von Galiläa nach Judäa in Beziehung standen. — N. Turner (Cambridge) untersucht die kleineren wörtlichen Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk und versucht sie durch literarische Abhängigkeit des Lk von Mt zu erklären, so man nicht einen „Urmk“ annehmen wolle. Ob J. Schmid mit diesem Lösungsvorschlag einverstanden ist? Vermutlich nicht. — I. de la Potterie (Löwen) untersucht den Vorstellungshintergrund des johanneischen Begriffs „Wahrheit“ und findet ihn nicht (wie Bultmann) im gnostischen Dualismus, sondern im Spätjudentum und zwar in jenem der Apokalypstik und der Weisheitsliteratur. Ob damit aber der dualistische Gebrauch des Begriffs „Wahrheit“ bei Joh genügend erklärt ist? — D. Mollat (Lyon-Fourvière) macht den interessanten Versuch, den Sinn der räumlichen Terminologie des vierten Evangeliums tiefer zu erfassen und zu zeigen, wie dadurch die christliche Existenz eine dimension nouvelle, spirituelle, divine erhält. — J. A. T. Robinson (Cambridge) berichtet von der neuen Sicht des Johannesevangeliums; er sieht in seinem Verfasser den Vertreter einer eigenen Tradition, die unabhängig von der synoptischen entstand und in die frühesten Tage der Kirche zurückreicht und die im folgenden Aufsatz des Erlanger Privatdozenten S. Schulz über die Komposition des Johannes-Protlogs und die Zusammensetzung des vierten Evangeliums mit einer „johanneischen Chaburah“ in Zusammenhang gebracht wird. Damit ist für die Zukunft eine besondere Forschungsaufgabe gestellt. — E. Schweizer (Zürich) untersucht den johanneischen „Kirchenbegriff“ und vergleicht ihn mit jenem der Urgemeinde und des Apostels Paulus: „Hier ist . . . die Neuheit der Kirche in letzter Radikalität verstanden.“ „Hier ist die Kirche in die Gegenwart gestellt und ist gegen allen Historismus wie allen Chiliasmus gefeit.“ „Ihre Einheit ist die Einheit des Weinstocks selber. Nur als die auch äußerlich eine, in der Bruderliebe lebende, kann sie darum den einen Gottessohn in der Welt bezeugen.“ — W. C. van Unnik (Utrecht) will im Johannesevangelium, ähnlich wie einst K. Bornhäuser, aber mit neuer Argumentation, eine Missionsschrift für Diasporajuden sehen. Ich kann mich davon nicht überzeugen. — J. W. Doeye (Musselkanaal) geht der Traditionsgeschichte des Berichtes über die Gefangennahme Jesu im Ölberg nach und versucht den zu beobachtenden Zuwachs an Tradition in den einzelnen Evangelien aus Schrifttheologie zu erklären (Ps 91; Amos 3, 12). — G. Friedrich (Erlangen), der jetzige Herausgeber

des „Kittel“, zeigt kurz die Problematik eines theologischen Wörterbuches zum NT auf und macht darauf aufmerksam, daß das ThWB „nicht eine Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten und der Abschluß einer Entwicklung, sondern ein Versuch“ ist. Dies sollte in der Tat von manchen Benutzern des „Kittel“ mehr beherzigt werden. — J. A. T. Robinson sieht in den „anderen“ von Joh 4, 38 den Täufer und seine Schüler, die das Volk schon aufnahmebereit für die Botschaft Jesu gemacht hatten. Eine beachtenswerte Hypothese! — M. Black (St. Andrews) arbeitet in seinem Aufsatz *The Gospels and the Scrolls* sehr gut wichtige Unterschiede zwischen den Evangelien und den Qumranschriften heraus (im Hinblick auf die Taufe und die Gemeinschaftsmähler, den Legalismus, die prophetische Tradition, die Eschatologie). — R. Schnackenburg (Würzburg) untersucht die Erwartung des „Propheten“ nach dem NT und den Qumran-texten: Man erwartete im Volk einen Propheten, wenn auch die Anschauungen darüber nicht eindeutig und klar waren, in Qumran und nach dem Johannesevangelium jedoch einen ganz bestimmten, endzeitlichen Propheten; aber der vierte Evangelist hat jene Christologie, die in Jesus den Messias-Prophezen bekennt, „schon beiseitegeschoben“. — K. Aland (jetzt Münster i. W.) berichtet über den gegenwärtigen Stand der ntl. Textkritik.

Dies ist nur eine (verhältnismäßig willkürliche) Auswahl aus dem reichen Inhalt des Bandes. Was für den Teilnehmer am Evangelienkongreß in Oxford auch erstaunlich war, war die große Zahl von anglikanischen Pfarrern, die anwesend war. Ob ein solches Interesse an der Bibelwissenschaft auch im katholischen Klerus anzutreffen wäre?

F. Mußner

Eder, Gottfried: Der göttliche Wundertäter. Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch. — Girsching, Ndby.: Selbstverlag (o. J.). 230 S. kart. 6,— DM.

Verfasser hat sich offensichtlich lange mit den Fragen der Wunder Jesu beschäftigt, wie sein Buch zeigt. Er weiß viel Material zu bieten und hat sich in der Literatur gut umgesehen. Besonders bietet er viel religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial und arbeitet die Unterschiede zwischen Jesu und den rabbinisch-hellenistischen Wundern gut heraus. Dennoch befriedigt das Buch nicht ganz. Die Wunder Jesu müßten stärker in seine ganze messianische Wirksamkeit hineingestellt und als Ausdruck der in ihm schon mächtig angebrochenen eschatologischen Gottesherrschaft, durch die die schweren Wunden der Satansherrschaft schon geheilt werden, verstanden werden. Bei den johanneischen Wunderberichten müßte ihre primäre, nämlich christologische Funktion stärker zur Sprache kommen. Grundsätzlich gesagt: Es müßte stärker eine heilsgeschichtlich orientierte Theologie der evangelischen Wunderberichte erarbeitet werden. Dies ist dem Verfasser nicht ganz gelungen, während er zur Apologetik der Wunder Jesu viel Wichtiges und Verdienstvolles zu sagen weiß.

F. Mußner

Schmauch, Werner: Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1956. 140 S. Ln. 8,— DM.

W. Schmauch, Schüler Ernst Lohmeyers und Professor für Neues Testament in Greifswald, stellt in dieser seine Rehabilitationschrift die interessante Frage: Gibt es nach der neutestamentlichen Verkündigung eine innere (Heils-)Beziehung zwischen dem Ort der Offenbarung und dieser selbst? Welches Verhältnis haben die Orte der ntl. Offenbarung zur Offenbarung selbst, etwa Bethlehem, Golgotha, Nazareth, Wüste und Berge, Jerusalem und sein Tempel? Sind die Stätten der Offenbarung Jesu durch sie „kultische“ Stätten geworden? Das Neue Testament, zeigt Schmauch, gibt auf diese Frage eine verneinende Antwort. Denn der eigentliche Ort der Offenbarung ist nach ntl. Verkündigung Jesus Christus. Deshalb sind die historischen Orte der ntl. Offenbarung nur noch ehrwürdige Erinnerungsstätten, aber es haften an ihnen kein „kultischer“ Charakter; sie haben keine Heilsbedeutung. Es gibt im ntl. Sinn eigentlich kein „heiliges“ Land mehr! Schmauch will allerdings einen Gegensatz zwischen den „den Menschensohn glauben auf engem Raum weitertragenden Christen Galiläas“ und dem Völkerapostel Paulus sehen, insofern letzterer nun doch wieder Vorstellungen des Alten Bundes auf den Neuen überträgt, wenn er etwa die christliche Gemeinde als den neuen, wenn auch pneumatischen „Tempel“ versteht (vgl. besonders Eph 2, 20–22); hier sei „der durch die eschatologische Offenbarung ermöglichte rein personale Charakter der eschatologischen Existenz nicht durchgehalten“. Dieser Gegensatz scheint mir konstruiert zu sein (und mit bestimmten, recht problematischen Thesen Lohmeyers zusammenzuhängen). Denn auch die Synoptiker kennen den „rein personalen Charakter der eschatologischen Existenz“ nicht; sonst hätten sie nicht von der Einsetzung der Eucharistie berichten dürfen, durch die kultische Gemeinschaft mit dem Menschensohn gestiftet wird, eine neue Kultgemeinde entstanden ist.

Aufschlußreich wäre für die Fragestellungen Schmauchs noch ein Vergleich mit Qumran gewesen (vgl. dazu etwa: Hans Bardtke, Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran, in: Gott und die Götter, Festgabe für E. Fascher zum 60. Geburtstag, S. 44–55).

F. Mußner

Der Graben um den Altar des Elias*

Eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von I Kg 18, 29—38

Von Professor Hubert Junker, Trier

Die eigenartige Überlieferung von dem Graben, den Elias um seinen Altar auf dem Karmel zog, hat der Erklärung bisher ungelöste Schwierigkeiten bereitet, sowohl was den Zweck dieses Grabens betrifft, wie auch die rätselhafte Angabe über seine Größe¹. Im Folgenden wird eine neue Lösung versucht aus einer Gesamtbetrachtung aller kultischen Einzelangaben, die uns die Erzählung von dem Opfer des Elias bietet.

Darum sei zunächst eine allgemeine Vorbemerkung eingefügt über die Ursprünglichkeit dieser Angaben innerhalb der Erzählung. Manche neuern Erklärer haben einen größeren Teil davon als ungeschichtliche Zusätze späterer Textbearbeiter erklärt². Aber zwei allgemeine Gesichtspunkte sprechen für ihre Echtheit. Zunächst weisen, wie die folgende Unter-

* Dieser Aufsatz wurde als Beitrag für die Festnummer der *Estudios Ecclesiasticos* geschrieben, welche dem hochverdienten Exegeten P. Andrés Fernández S.J., ehemaligem Rektor des Päpstlichen Bibel-Instituts in Rom, zum 90. Geburtstage gewidmet wird. Der Redaktion sei für die gütige Erlaubnis zum Abdruck in unserer Zeitschrift Dank gesagt.

¹ Vgl. die Kommentare zu den Büchern der Könige: C. Fr. Keil (Bibl. Com. über d. AT hrsg. von Keil und Delitzsch) Lpzg 1865. — A. Klostermann (Kurzgef. Kom. z. AT hrsg. von Strack und Zöckler A. III) 1887. — J. Benzinger (Kurz. Hand-Com. z. AT. hrsg. von K. Marti, A. IX) 1899. — R. Kittel (Göttg. Handkom. z. AT., hrsg. von Nowack) 1900. — H. Greßmann (Die Schriften d. AT. in Auswahl, II, 1) Göttgn 1910. — A. Sarda (Exeget. Handb. z. AT. hrsg. von J. Nikel) Münster 1911. — Nivard Schlögl (Kurzgef. wissenschaftl. Kom. z. d. Hl. Schr. d. AT.) Wien 1911. — O. Eißfeldt (Die Hl. Schrift d. AT. hrsg. von E. Kautzsch) 1922. — S. Landersdorfer (die Hl. Schr. d. AT. hrsg. von Feldmann und Herkenne, III, 2) Bonn 1927. — James A. Montgomery (The International Critical Commentary) Edinburgh 1951. — M. Rehm (Echterbibel) Würzburg, 1956. — Ferner die Einzelstudien: H. Gunkel, *Elias, Jahwe und Baal*. Tübn. 1906. — A. Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* (Kl. Schriften, II, 135—149) 1935. — G. Fohrer, *Elias*, (Abhdlgn. z. Theol. d. A. u. NT. hrsg. von Eichrodt und Cullmann Nr. 31) Zürich 1957. — *Etudes Carmélitaines* (35): *Elie le prophète I*, 1956 enthält pp. 53—83: *Le cycle d'Elie dans les livres des rois* (Übersetzung mit Anmerkungen von P. R. de Vaux) und pp. 93—115: *La geste d'Elie dans l'AT.* par Jean Steinmann).

² Zu V. 31—32a bemerkt Eißfeldt: „Der Zusatz erklärt sich daraus, daß ein Späterer an dem auf dem Karmel — außerhalb Jerusalems — stehenden Altar Anstoß nahm. So hat er aus diesem, lange dort stehenden und von Elias Gegnern zerstörten Altar, einen von Elias nur zu diesem bestimmten Zweck erbauten Altar gemacht“. Ähnlich auch Benzinger, Kittel, Fohrer und de Vaux. Jedoch der Anstoß wurde ja gar nicht beseitigt, da der Schluß von

suchung im einzelnen zeigen wird, alle diese kultischen Angaben auf ein und denselben Überlieferungskreis hin und erweisen sich so von diesem gemeinsamen Ursprung her als zusammengehörige Einheit. Sodann stehen alle diese Einzelheiten im Dienst einer gemeinsamen Tendenz. Sie wollen nämlich das kultische Handeln des Elias in schärfsten Gegensatz stellen zu dem mit Sarkasmus gezeichneten Vorgehen der Baalspropheten, um so den Unterschied zwischen dem schlichten und erhabenen Brauch der überlieferten Jahweverehrung und den abstoßenden Kultsitten des fremden Baalsdienstes hervorzuheben. Wer dies beachtet, wird kaum geneigt sein, in den kultischen Angaben gelehrte Glossen späterer Textbearbeiter zu sehen, sondern sie vielmehr als sicher ursprüngliche Bestandteile der Erzählung betrachten, die erfüllt und geprägt sind von der leidenschaftlichen Spannung des Kampfes, den Elias am Karmel für Jahwe wider den fremden Baalsdienst führte³. Damit haben wir aber zugleich die leitenden Gesichtspunkte gewonnen, von denen aus wir nun in der Reihenfolge des Textes die Einzelangaben zu untersuchen haben.

Zunächst verlegt der zum Opfer des Elias überleitende V. 29 dieses in „die Zeit, da die *minchāh* dargebracht wird“⁴. Gemeint ist das tägliche Abendopfer. Zusammen mit dem entsprechenden Morgenopfer, wird es

V. 30 stehen blieb. Im Zusammenhang damit konnte V. 31 nur als genauere Angabe über die Wiederherstellung verstanden werden. Nichts in V. 31 widerspricht auch dieser Deutung. Im Sinne des Erzählers war es wichtig, die Einzelheiten dieser Wiederherstellung eigens anzugeben, weil durch sie die Bedeutung des Altars für die Zuschauer des Elias deutlich wird. Vgl. auch die „Wiederherstellung“ des entweihten Tempelaltars in 1 Makk 4, 44–47.

³ Entgegen der gewöhnlichen Annahme, daß es sich um den aus politischen Gründen geduldeten Kult des Baal von Tyrus (Melqart) handle, vertritt Eißfeldt mit beachtenswerten Gründen die Ansicht, daß der *Ba'alšāmēm*, der „Himmelsherr“, gemeint sei. Aus persönlicher innerer Bindung an diesen Gott, der die monarchische Spitze des phönikischen Pantheons darstellte, habe Jezabel seine Verehrung in Samaria nicht nur für sich festgehalten, sondern auch propagiert (vgl. ZAW 57 (1939) 1–31: *Ba'alšāmēm* und Jahwe). Der erbitterte Kampf Elias gegen diesen Kult wird noch verständlicher, wenn es sich um eine Gottheit universalen Charakters handelt, die als Rivale gegen Jahwe auftrat.

⁴ Nach Ex 29, 39: Num 28, 4 sollte das Abendopfer *bēn-hā'arbijim* dargebracht werden, nach rabbinischer Überlieferung um die Zeit, wann das Sinken der Sonne deutlich sichtbar wird, gegen 3 Uhr nachmittags. Auch in 2 Kg 3, 20 ist die ähnliche Angabe „am Morgen, zur Zeit, da man die *minchāh* darbringt“ nicht als gewöhnliche Zeitangabe gebraucht. Die betr. Erzählung ist in den Prophetengemeinschaften entstanden, und es entspricht der Redeweise ihrer kultisch orientierten Frömmigkeit, das Eintreten der göttlichen Hilfe mit der Zeit des Morgenopfers in Beziehung zu setzen. Und zwar geht diese kultische Orientierung eher auf den Kult des Bundeszeltes zurück als auf den Tempelkult in Jerusalem. Zu der „Hilfe am Morgen“ vgl. J. Ziegler in Nötscher-Festschrift, S. 281–288.

Num 28,6 als „das beständige Brandopfer (*‘olat-tāmīd*), das (schon) am Sinai dargebracht wurde“, bezeichnet. Es galt als Kernstück des altisraelitischen Kultes; vgl. außer Ex 29,38—42; Num 28,3—8 auch Dan 8,11; 11,31. Für den Erzähler ist darum die Zeit des Abendopfers keine bloße Zeitangabe, sondern er will damit das Opfer des Elias als eine Aktion bezeichnen, die sich einfügt in den Zusammenhang der am Sinai für ewige Zeiten begründeten und täglich im Namen des ganzen Volkes zu vollziehenden kultischen Verehrung Jahwes.

Auf den Zusammenhang des Eliasopfers mit der echten, in Israel überlieferten Gottesverehrung soll auch die Bemerkung hinweisen, daß Elias „den niedergerissenen Altar Jahwes wiederherstellte“ (V. 30). Die Ursprünglichkeit dieser Notiz wird von den meisten neuern Kritikern anerkannt⁵. Aber von wem war dieser Jahwealtar auf dem Karmel errichtet worden, und wann war er zerstört worden? A. Alt nimmt an, David habe nach der Vereinigung der Reiche Juda und Israel einen Jahwealtar als Zeichen der Oberhoheit Israels über dieses noch zum großen Teil von Kanaanäern bewohnte Gebiet errichtet, doch ohne die seit alters dort befindliche Kultstätte des Baal zu zerstören. Nach dem Auseinanderfall des davidischen Großreiches sei im Karmelgebiet der kanaanäische Einfluß wieder so vorherrschend geworden, daß der Altar Jahwes „schließlich in Trümmer fiel, da niemand nach ihm sah“⁶. Beide Annahmen Alts sind reine Vermutung, für die keinerlei positiver Anhaltspunkt in der atl. Überlieferung gegeben ist. Da der Altar ausdrücklich als „niedergerissen“ (*hārūs*) bezeichnet wird, ist es richtiger, diese Tatsache in Zusammenhang zu bringen mit der Klage des Elias vor Jahwe, daß „die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwerte getötet haben“ (1 Kg 19,14)⁷. Das Niederreißen der Altäre und die Tötung der Propheten steht in engem Zusammenhang. Die Propheten-

⁵ Nur Montgomery meint, nach der ursprünglichen Erzählung habe am Karmel nur ein Altar des Baal gestanden, „and a striking point of the story is that Elijah chose Baals own ground to defy him“ (p. 304).

⁶ „Gottesurteil“, S. 141—143.

⁷ Fohrer meint, die Verfolgung der Jahwepropheten und die Niederreißung von Jahwealtären gehöre zu den unhistorischen Elementen der Erzählung. Achab bekenne sich in den „jahwehaltigen“ Namen seiner Kinder als Jahweverehrer und auch „der Anspruch Jahwes auf alleinige Verehrung durch sein Volk Israel sei von Achab nicht in Frage gestellt worden“ (S. 68). Dabei wird nicht der wesentliche Unterschied der religiösen Auffassung beider beachtet. Elias fordert die Verehrung Jahwes in Israel mit absoluter Ausschließlichkeit und sieht in der Duldung des Baalkultes in Samaria einen Abfall von der grundlegenden Bundesforderung. Umgekehrt ist es verständlich, daß Achab die intransigente Prophetengruppe um Elias verfolgt, ohne sich irgendwie gegen den Jahwekult als solchen oder gegen die konzilianteren Prophetenkreise zu wenden.

gemeinschaften, um die es sich hier handelt (vgl. 18, 4), standen seit ältester Zeit in enger Verbindung mit dem Kult und mit bestimmten Kultstätten⁸. Nehmen wir an, der Jahwealtar sei die Kultstätte einer Prophetengemeinschaft gewesen, die hinter Elias in seinem Kampf gegen die synkretistische Religionspolitik des Achab stand, so versteht man leicht, daß dieser Altar damals zerstört wurde, aber auch, daß Elias gerade diesen Altar als die Stätte für den Entscheidungskampf zwischen Jahwe und dem Baal wählte⁹. Sie galt ihm, im Gegensatz zu den ihrer Kultbilder wegen illegitimen königlichen Heiligtümern, als Stätte, an der die reine legitime Kulttradition der bildlosen Jahweverehrung gepflegt wurde. Mit der Wiederherstellung dieses Altars wollte er zugleich auch die Wiederherstellung der dort geübten reinen, von jeder Konzession an den Baalsdienst freien Jahweverehrung proklamieren.

Die Herkunft und die Besonderheit dieser Kulttradition wird in VV. 31—32 näher gekennzeichnet. Zunächst dadurch, daß Elias für den Wiederaufbau des zerstörten Altars zwölf Steine nimmt, entsprechend der Zahl der Stämme Israels. Ähnlich wie Ex 24, 4 und Jos 4, 4—24 ein Mal aus 12 Steinen als gemeinsames Denkmal aller Stämme des Bundesvolkes errichtet wird, soll hier auch der Altar, in dessen Steinen jeder der zwölf Stämme des Bundesvolkes symbolisch vertreten ist, als der Altar des Bundesvolkes Israel gekennzeichnet werden.

Mit dieser ausdrücklichen Betonung der Zwölfzahl, d. h. der Vollzahl aller im Jahwebund geeinigten Stämme greift Elias bewußt zurück hinter die illegitime Kulttradition an den königlichen Heiligtümern Nordisraels, die erst von Jeroboam nach der Zerreißung der Einheit des Zwölfstämmevolkes und im Widerspruch gegen die bildlose mosaische Kulttradition begründet worden war, und knüpft wieder an die allen zwölf Stämmen gemeinsame Tradition an, die bis an die Uranfänge des Gottesvolkes zurückreicht.

Daß der Erzähler die Handlungsweise des Elias wirklich in diesem Sinne versteht, geht ganz klar aus der auffallenden Ausdrucksweise hervor, die er hier gebraucht. Statt entsprechend dem feststehenden Sprachgebrauch von „der Zahl der Stämme (der Söhne) Israels“ zu

⁸ In „Prophet und Seher“, Trier, 1927, S. 22—35, habe ich auf diesen Zusammenhang hingewiesen, der von der neueren Forschung ziemlich allgemein anerkannt wird.

⁹ Daß auch Achab den öffentlich gemachten Vorschlag des Elias annahm, das Volk und die Baalspropheten auf den Karmel einzuladen, ist leicht verständlich. In der herrschenden Not mußte er nach jeder Aussicht greifen, ein Ende der Dürre herbeizuführen, wie sie der Vorschlag des Elias unter diesen Umständen bedeutete. Zur Annahme mochte ihn aber auch noch die Überlegung reizen, daß Elias sich ja im Falle eines Mißlingens dem enttäuschten Zorn des ganzen Volkes aussetze und dann in seine Macht gegeben wäre.

reden, gebraucht er hier die ganz vereinzelt dastehende Wendung „nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs“¹⁰. Er will damit verhüten, daß der Leser die gewöhnliche Bezeichnung der „Stämme Israels“ gedankenlos hinnehme, ohne an ihre sakrale bundesgeschichtliche Bedeutung zu denken, oder sie gar als bloß nationale Bezeichnung im nordisraelitischen Sinne zu verstehen. Wenn er darum hier so umständlich sagt, daß Elias die Steine wählte „nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs, an den das Wort Jahwes ergangen ist: Israel soll dein Name sein“¹¹, so ist dies nicht überflüssige Weitschweifigkeit, sondern er will seine Leser ausdrücklich daran erinnern: Das Zwölfstämmevolk benennt sich nicht in der Weise, wie dies auch bei andern Stämmen üblich ist, nach dem natürlichen Namen seines Stammvaters, sondern nach dem bedeutungsvollen und heiligen Namen, den dieser in einer besondern Offenbarung von dem Bundesgott Jahwe empfangen hat.

Zweimal wird die Verleihung dieses Namens berichtet. Nach Gen 32, 29 ist er für Jakob die Zusammenfassung und das Unterpand des Segens, den er der nächtlichen Erscheinung vor seinem Zusammentreffen mit Esau im Kampfe abgerungen hat, und er wird dort dahin gedeutet, daß Jakob unter diesem Namen über alle Mächte siegen wird, die sich ihm hindernd in den Weg stellen. In Gen 35, 10 wird die Verleihung direkt in bundesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Jakob zieht „mit seinem ganzen Hause“ nach Bethel, um das Gelübde zu erfüllen, das er dort auf seiner Flucht vor Esau gemacht hatte: „Wenn ich wohlbehalten in mein Vaterhaus zurückkehre, so soll Jahwe mein Gott sein“ (Gen 28, 21). Er löst es ein mit einem feierlichen religiösen Akt, der sein Bekenntnis zu Jahwe als seinem einzigen Gott zu einer feierlichen, sein Haus für immer bindenden Verpflichtung, also zu einem Bunde, machen soll. Wie Josue vor der Bundesschließung von Sichem (Jos 24, 14) hat er vorher seine Leute „alle fremden Götter fortschaffen“ lassen, und wie Moses vor der Bundesschließung am Sinai (Ex 19, 10) hat er sie aufgefordert, „sich kultisch zu reinigen und andere Kleider anzuziehen“ (Gen 35, 2—4). Wie Abraham bei dem Bunde, den Gott nach Gen 17, 4—8 mit ihm schloß, wird auch Jakob einer besondern Gottesoffenbarung gewürdigt, erhält darin die Bestätigung

¹⁰ Die Bezeichnung fällt besonders auf im Vergleich mit den ähnlichen Stellen Ex 24, 4; Jos 4, 5. 8. Nur ein einziges Mal begegnen uns „die Stämme Jakobs“ (Is 49, 6), dort veranlaßt durch notwendigen Wechsel im Ausdruck mit den parallel dazu genannten „Geretteten Israels“.

¹¹ Weil der Schluß von V. 31 wörtliches Zitat aus dem Priesterkodex (Gen 35, 10) sei, meinen Benzing er, Gunkel und Greßmann, müsse dieser Vers „ein sehr junger Zusatz“ (Greßmann) sein. Jedoch heute wird anerkannt, daß die Priesterschrift teilweise sehr alte Überlieferungen enthält. Darum konnte der Eliaserzähler eine solche Überlieferung schon zitieren, lange, ehe die Sammlung dieser Überlieferungen in der Priesterschrift abgeschlossen wurde.

der Bundesverheißung, die schon an Abraham ergangen war, und empfängt ebenfalls wie Abram (Gen 17, 5) einen Bundesnamen, eben den Namen Israel. Wie für Jakob selbst, so ist auch für seine Nachkommen, die „Söhne Israels“, dieser Name keine gewöhnliche Volksbezeichnung, sondern der sakrale Name des Zwölfstämmevolkes, mit dem Jahwe am Sinai den Bund schloß als Erfüllung und Vollendung des Bundes, den er bereits mit seinen Vätern geschlossen hatte. So zeigt die genaue Untersuchung der Motive des V. 31, daß er keine schriftgelehrte Glosse, sondern lebendige Milieuschilderung ist, die den Elias als Vorkämpfer der altisraelitischen Bundestradition gegenüber dem Baalskult zeigt und in ihrem eigentümlichen Wortlaut aus der Spannung dieses Kampfes geprägt ist.

Können auch die Angaben des V. 32 aus der Kulttradition des Israelbundes erklärt werden? Der aus schnell aufgelesenen unbehauenen Steinen errichtete Altar entspricht genau dem Altargesetz, das Ex 20, 25 in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bundesschließung vom Sinai überliefert ist. Aber der Graben, den Elias um diesen Altar zieht, scheint doch auf den ersten Blick eine Besonderheit zu sein, da nirgendwo sonst in der atl. Überlieferung von einem Graben um den Altar die Rede ist. Daher hat die bisherige Erklärung gemeint, seinen Zweck und seine Bedeutung aus der besonderen Situation des Eliasopfers erklären zu müssen. Dabei geriet man schon gleich in Schwierigkeit bei der Frage, wie er angelegt war und wie die eigentümliche Maßangabe für seine Größe zu verstehen sei. A. S a n d a wollte sie übersetzen: „Des Inhalts von zwei Sea Korn“ und sie dahin verstehen: „Der Graben war demnach nur so groß, daß man ihn durch Hineinschütten von zwei Sea Korn (26 l) hätte ausfüllen können, also eine Rinne von mäßigen Dimensionen, dazu bestimmt, das vom Altar herabfließende Wasser zu sammeln“ (S. 438)¹². Dagegen ist zu sagen, daß nach V. 35 das Wasser vom Altar nicht in den Graben floß, sondern dieser durch eine besondere Aktion eigens gefüllt wurde¹³. Ferner wäre die Angabe von „zwei Sea Korn“ als Bezeichnung für den Rauminhalt eines Grabens doch wohl sehr gekünstelt und fernliegend. Noch weniger wahrscheinlich klingt auch die andere Deutung, der Erzähler benutze das seinen Lesern bekannte Hohlmaß eines „Doppelsea“, um die Breite und Tiefe des Grabens anzugeben¹⁴. Dieser sei so breit und tief gewesen, daß man jenes Hohlmaß habe hineinstellen können. Andere Exegeten haben sich mit Recht den jüdischen Erklärern Kimchi und Raschi angeschlossen die darauf hingen, daß der Ausdruck *bēt-sā'tajim zēra'* in der Mischnah als stehendes

¹² Ähnlich Landersdorfer, Rehm, de Vaux und Steinmann.

¹³ Schlögl übersetzt mit Textänderung V. 35 „daß das Wasser um den Altar floß und den Graben füllte“. Hätte der Text ursprünglich so gelautet, so wäre unbegreiflich, wie der jetzige Text entstehen konnte.

¹⁴ So A. Klostermann. Montgomery nennt diese Auffassung „a reasonable suggestion“.

Feldflächenmaß vorkommt¹⁵. Er bezeichnet ein Feld von der Größe, daß man zwei Sea Saatkorn darauf säen kann. Dementsprechend erklärt J. Ben zinger: „Um den Altar her kommt ein Graben, der den Raum von ungefähr zwei Sea Aussaat einnimmt“ (S. 110). Er meint wohl: eine Fläche so groß, daß man zwei Sea Korn darauf säen könnte, sei die Grundfläche dieses unmittelbar um den Altar herum aufgeworfenen Grabens gewesen. Gegen diese Deutung kann man dann freilich mit Recht einwenden: „Wozu sollte ein so gewaltiger Graben, der so viel Fläche weggenommen hätte, dienen?“¹⁶ Die Antwort, man habe es hier eben nicht mit wirklichkeitstreuer Darstellung zu tun, sondern ein späterer Textbearbeiter¹⁷ habe sich in seinem Bestreben, das Wunder zu vergrößern, gar nicht um die Frage gekümmert, wie man einen so großen Graben überhaupt habe herstellen und mit Wasser füllen können, ist gewiß keine überzeugende Lösung der Schwierigkeit. Denn wie sollte ein späterer Bearbeiter, der den Text glossierend erweiterte, überhaupt auf die Einfügung eines Grabens um den Altar verfallen sein, für den es sonst in der ganzen atl. Überlieferung kein Beispiel gibt? Dieser Zug muß also unbedingt zur ursprünglichen Erzählung gehören. Dann muß aber auch die damit verbundene Maßangabe sinnvoll zu verstehen sein.

Eine Möglichkeit dafür ergibt sich auch, wenn man die Gegebenheiten des Textes alle beachtet und in richtigen Zusammenhang bringt. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß nach V. 35 das Wasser vom Altare nicht in den Graben floß, sondern dieser eigens mit Wasser gefüllt wurde. Also braucht man nicht anzunehmen, wie es die bisherige Erklärung allgemein tat, daß der Graben unmittelbar um den Altar herum lief, so daß er dessen Sockel berührt hätte. Vielmehr legt die Ausdrucksweise: „und er machte einen Graben (so groß) wie die Fläche von zwei Sea Aussaat rings um den Altar herum“, die Auffassung nahe, daß die von diesem Graben rings um den Altar herum abgegrenzte und umschlossene Fläche die angegebene Größe hatte¹⁸. Über die Größe des Grabens selbst ist nichts gesagt; sie war gleichgültig, denn er hatte nur den Zweck, die angegebene Fläche ab-

¹⁵ Im Seder *Mō'ed*, Traktat *Erubin*, II, 3 und noch an andern Stellen.

¹⁶ Šanda, S. 438.

¹⁷ Gunkel (S. 18 f.) und Greßmann (S. 259 f.) betrachten nicht nur V. 31–32 a, sondern auch noch 32 b–35 als Zusatz eines späteren Bearbeiters, der damit den Eindruck des Wunders steigern wollte.

¹⁸ Ich habe diese Auffassung schon 1947 in meiner Vorlesung vertreten. Nach Fertigstellung des Manuskripts dieser Arbeit sah ich, daß de Vaux sie als Deutungsmöglichkeit erwähnt, aber abweist: „Si on admet (ce qui n'est pas le sens le plus naturel) que la superficie n'est pas celle du canal lui même, mais de l'espace qu'il entoure, le compte reste très exagéré“ (Elie le prophète, I, p. 63^d). Aber da sicher feststeht, daß der Ausdruck *bēt sē'tajim zēra'* im Sinne eines Ackerflächenmaßes gebräuchlich war, und nur in diesem Sinne belegt ist, darf er auch hier nicht anders gedeutet werden. — Daß de Vaux darin einen

zugrenzen. So ist dann ohne weiteres klar, warum das Wasser vom Altar ihn nicht füllte, sondern er eigens mit Wasser gefüllt werden mußte.

Und seine Bedeutung wird auch vollständig klar, wenn wir beachten, wie die Größe des angegebenen Flächenmaßes im Talmud genauer bestimmt wird: „Wieviel beträgt der Raum von zwei Sea-Flächen? — Soviel wie der Hof der Stiftshütte. — Woher dies? R. Jehuda erwiderte: Die Schrift sagt: die Länge des Vorhofes hundert Ellen und die Breite fünfzig mit fünfzig“¹⁹. Wenn man dieses Größenmaß mit der eben dargelegten Auffassung von der Anlage des Grabens zusammenhält, so verstehen wir sofort, was Elias mit dem Graben bezweckt. Er grenzt damit um seinen Altar herum einen heiligen Bezirk ab, der genau der Größe des Vorhofs des Heiligen Zeltens entsprach und die Teilnehmer am Opfer aufnehmen und von der unreinen Umgebung des Baalsaltars abschließen sollte²⁰.

Von dieser Bedeutung des Grabens fällt nun auch Licht auf die in V. 34 berichtete Handlung. Die von der bisherigen Exegese vertretene Auffassung, Elias habe durch die dreimalige Begießung des Altars und das Anfüllen des Grabens mit Wasser jeden Verdacht abwehren wollen, heimlich Feuer angelegt zu haben²¹, oder der Erzähler habe durch diese Einzelheiten den Eindruck des Wunders noch verstärken wollen²², befriedigen keineswegs. Man darf Elias und seinen Zeitgenossen keine von moder-

compte exagéré sieht, beruht nur darauf, daß er die sakral-kultische Bedeutung der vom Graben eingeschlossenen Fläche nicht gesehen hat, sondern von der Anschauung ausgeht, daß Elias durch das in diesem Graben und über den Altar ausgegossene Wasser *veut vendre plus évident le prodige du feu*“ (I. c. p. 63b).

¹⁹ Traktat *Erubin*, fol 23 b. Die obige Übersetzung nach „Der Babylonische Talmud“, . . . neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, II Bd, Berlin 1930. Die Stelle steht innerhalb einer langen Disputation über die genaue geometrische Berechnung des in Rede stehenden Flächenmaßes.

²⁰ Zu einem Heiligtum gehört nicht nur ein Altar, sondern auch ein heiliger Bezirk, für die Teilnehmer am Kult. Zu dem hebr. *chasēr* (eigtl. umhегter Raum) als Vorhof des Heiligtums vgl. die innere Entwicklung von gr *τέμενος* lat. *templum* = ausgesondertes Stück Land zu der Bedeutg: Tempelbezirk (und Tempel) eines Gottes.

²¹ So Keil¹ (S. 185) und M. Rehm (S. 193³⁴).

²² So Gunkel, Greßmann, Landersdorfer, Fohrer, de Vaux und Steinmann. Der Schluß des V. 38 („auch das Wasser im Graben leckte es fort“), der, für sich allein betrachtet, in diesem Sinne verstanden werden könnte, muß im Zusammenhang mit den andern Gegebenheiten des V. 38 betrachtet werden. Ein Vergleich mit Lev 9, 23 f.; 1 Chr 21, 26; 2 Chr 7, 1 zeigt deutlich, daß der Erzähler, das was er V. 38 berichtet, als die göttliche Annahme des Opfers des Elias und als die Offenbarung des von Elias erbeteten „Gottesurteils“ betrachtete. Es ging also um etwas ganz anderes als um einen mehr oder weniger gesteigerten wunderbaren Effekt. In dem himmlischen Feuer, dessen Glut alles verzehrt, sah er die Offenbarung der unwiderstehlichen, alles verzehrenden „Heiligkeit“ Jahwes, für den Elias hier kämpfte.

ner skeptischer Denkweise eingegebenen Motive unterschoben. Elias konnte hier unter den Augen des Volkes, welches das vergebliche Bemühen der Baalspropheten genau verfolgt hatte, solchen Betrug gar nicht versuchen und brauchte sich darum auch nicht vor solchem Verdacht zu schützen. Und wenn tatsächlich, wie die Erzählung berichtet, „Feuer vom Himmel fiel und das Opfer verzehrte“, so war dies — auch nach Auffassung des atl. Erzählers — wunderbar genug und bedurfte keiner marktschreierischen Unterstreichungen wie der vorherigen Begießung mit Wasser. Dem Erzähler, der das Tun des Elias im Gegensatz zu dem exzentrischen Treiben der Baalspropheten so ruhig und würdevoll darstellt²³ und ihn auf jede bloße Äußerlichkeit verzichten läßt, lag jedenfalls solche Absicht fern. Ihm und dem Propheten selbst ging es um ganz andere Dinge als um einen mehr oder minder gesteigerten äußern Effekt. Zudem versagt dieses Motiv schon deshalb, weil es nicht erklären kann, warum auch der den heiligen Bezirk abschließende Graben voll Wasser gegossen wird. Und die Ausgießung des Wassers muß doch als eine in ihrem Sinn einheitliche Aktion aufgefaßt werden.

Die von einigen neuern Erklärern vertretene Auffassung, es handle sich um magische Regenmacher- oder Wasserschöpfriten²⁴, bedarf keiner langen Widerlegung. Denn nichts wäre dem Geist dieser Erzählung, die ganz beherrscht ist von dem nüchternen, strengen Ernst des Jahweglaubens und darum nur sarkastischen Spott übrig hat für die äußerlichen Praktiken der Baalspropheten, so entgegengesetzt als die Annahme, Elias habe sich zur Erreichung seines Anliegens ähnlicher Mittel bedient. Man braucht aber auch nicht lange in der kanaanäischen Vorstellungswelt zu suchen, da die israelitische eine naheliegende plausible Erklärung bietet. Wasser ist das einfachste und naheliegendste Mittel zu kultischer Reinigung.

Seiner Verwendung im Kult des Heiligen Zelt und des Tempels diente das eherne Becken, bzw. das eherne „Meer“ mit den zehn auf fahrbaren Gestellen ruhenden kleinern Becken, die im Vorhof standen (Ex 30, 17—21 und 1 Kg 7, 23—39). Nach Ex 29, 4; Lev 8, 6 begann die Weihe Aarons und seiner Söhne mit einer Waschung, und so oft sie zum Altardienst gingen oder das Zelt betraten, mußten sie Hände und Füße waschen. Nach Lev 1, 9, 13; 8, 21; 9, 14 mußten die innern Teile des Opfertieres und die Schenkel gewaschen werden, ehe sie auf den Altar gebracht wurden.

²³ Dies hebt neben Gunkel auch Greßmann hervor: „Je wilder die Gegner werden, um so hoheitsvoller handelt Elias, vom Bewußtsein der Stärke seines Gottes durchdrungen“ (S. 262).

²⁴ S. Mowinckel, *Religion und Kultus*. 1953, S. 99 und A. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*. 1950, S. 122.

Wichtiger als diese kaum vollständigen Angaben²⁵ über die Verwendung des Wassers im Tempelkult sind jene Stellen, an denen das Wasser ganz allgemein als Mittel zu kultischer Reinigung betrachtet wird. Man denke an das Waschen der Kleider als Vorbereitung des Volkes auf die Begegnung mit Gott am Sinai (Ex 19, 10), an das Waschen der Kleider bei Berührung mit Aussatz oder sonstiger Unreinheit (Lev 11, 28. 32. 40; 13, 58; 14, 8. 47; 15, 5 ff.; 16, 24. 26. 28; 17, 5 f.). Nach Dt 21, 4 soll fließendes Wasser die Blutschuld aus dem Lande mit fortnehmen, nach 2 Chr 29, 16 die aus dem Tempel entfernte heidnische Unreinheit. Stellen wie Is 1, 16; Jer 4, 14; Ps 51, 4. 9 verwenden daher die Reinigung mit Wasser als Symbol der innern Reinigung von Schuld und Befleckung; Ez 36, 25 und Zach 13, 1 lassen die eschatologische Entsühnung und Heiligung des Gottesvolkes durch das Wasser einer wunderbaren reinen Quelle geschehen.

Aus dieser Auffassung vom Wasser als dem allgemeinen kultischen Reinigungsmittel erklärt sich seine Verwendung beim Opfer des Elias ohne weiteres. Über die Opferstücke und den Altar wird es ausgegossen, um sie zu reinigen und zu heiligen. Wohl weil es das Opfer eines durch Untreue befleckten Volkes ist, das einer besondern Entsühnung bedarf, läßt Elias sie dreimal vollziehen. Und weil nicht nur der Altar sondern die ganze heilige „Stätte“, welche die opferfeiernde Gemeinde umschließt, der Reinigung und Weihung bedarf, vollzieht er diese, indem er den abgrenzenden Graben mit reinigendem Wasser vollgießen läßt.

Zum Schluß dürfen wir feststellen, daß die Untersuchung der Einzelheiten vollauf bestätigt hat, was in der einleitenden Vorbemerkung über eine einheitliche, hinter dem Tun des Elias stehende, kultische Überlieferung gesagt wurde. Daß aus solcher Betrachtungsweise alle Einzelheiten ohne Ausnahme sich sinnvoll verstehen lassen, ist der beste Beweis für ihre Richtigkeit.

²⁵ Nach 2 Chr 4, 6 sollte in den ehernen Waschbecken abgewaschen werden *maa'seh-ha'olah*. d. h. „was man als Brandopfer herrichtete“ (so Göttberger); andere übersetzen: „was beim Brandopfer gebraucht wird“.

Der Ehewille als materieller und formeller Ehewille

Von Dozent Matthäus Kaiser, Passau

I. Teil

An einem Eheprozeß, der durch Nichtigkeitsurteil der Römischen Rota in dritter Instanz vom 14. 6. 1957¹ beendet wurde, hat sich eine literarische Kontroverse entzündet². Der Streitgegenstand läßt sich etwa so formulieren: Kann man von einem ehebegründenden Willen nur dann sprechen, wenn die Brautleute den Willen haben, durch den Austausch der Willenserklärung vor dem Pfarrer und den Zeugen *hic et nunc* die Ehe zu schließen, oder genügt das Zusammentreffen eines allgemeinen die Ehe mit diesem Partner bejahenden Willens mit der rein tatsächlichen Eheschließung in der kirchlich gebotenen Form, selbst wenn diese ohne den Willen erfolgt, damit die Ehe zu begründen, oder wenn dieser Wille gar ausdrücklich ausgeschlossen wurde?

Die bisherige Auseinandersetzung ist spürbar auf der einen Seite von dem Bestreben, das gefällte Urteil zu rechtfertigen, und auf der anderen Seite von einer gewissen Scheu vor möglichen Konsequenzen mitgetragen. Dem Urteil wird man zwar im Ergebnis die Zustimmung nicht versagen können, das Verdienst der Gegenseite aber ist es, die Aufmerksamkeit auf einen bisher in der eherechtlichen Literatur kaum beachteten Sachverhalt gelenkt zu haben, der zu einer Kritik an der Begründung des Urteils herausfordert und zugleich Licht auf die bisher so dunkle Unterscheidung zwischen Vorbehalt und Bedingung fallen läßt. Im folgenden soll zunächst unabhängig von dem konkreten Fall eine Lösung der Streitfrage vom Grundsätzlichen her versucht werden. Um die Klarheit des Gedankengangs nicht zu trüben, wird dabei auf eine ausdrückliche kritische Stellungnahme zu den bisher vorgebrachten Argumenten verzichtet.

Der Streit geht um den Ehewillen, näherhin um die Simulation des Ehewillens. Simulation besagt ein für Außenstehende nicht ohne weiteres erkennbares Auseinanderfallen des innerlich Gewollten und des nach außen Erklärten. Der Begriff der Simulation im strengen Sinn setzt voraus, daß diese Diskrepanz dem Nupturienten bewußt ist und von diesem intendiert

¹ Veröffentlicht in: TrThZ 67 (1958) 298—300.

² Heinrich Flatten, Zum Inhalt des Ehekonsenses: TrThZ 65 (1956) 3—23; Max Mitterer, Ehewille und Eheschließungsform: TrThZ 66 (1957) 94—107; Justin Möhler, Eheschließung und Verbindlichkeitswille: ThGl 47 (1957) 251—265; H. Flatten, Der Ehekonsens als *consensus de praesenti*: TrThZ 67 (1958) 274—300.

wird. Häufig aber wird sich ein Nupturient dieses Auseinanderklaffens gar nicht bewußt sein. Die Wirkung ist in beiden Fällen dieselbe: das rein tatsächliche Auseinanderfallen wie die bewußte und gewollte Diskrepanz zwischen Gewolltem und Erklärtem hindern das gültige Zustandekommen einer Ehe³. Daher gebrauchen wir im folgenden in Ermangelung eines treffenden Oberbegriffes den Begriff der Simulation in dem weiteren Sinn, der das bewußte wie das unbewußte Auseinanderfallen des inneren Willens und der äußeren Kundgabe einschließt, wobei jedoch nach außen immer die Erklärung dem inneren Willen zu entsprechen scheint.

Um alle Möglichkeiten der Simulation aufzuspüren, bedarf es einer Klärung der Rolle des Willens bei der Eheschließung. Diese Klärung ist hineinzustellen in den Rahmen der Bedeutung des Willens bei der Spendung und dem Empfang der Sakramente im allgemeinen.

I. Der Wille zum Empfang und zur Spendung eines Sakramentes im allgemeinen

1. Der Wille zum Empfang eines Sakramentes

Die göttlichen Gnadengaben verlangen von seiten der Empfänger eine „freiwillige Aufnahme“⁴. Unmündige läßt die allgemeine Lehre und Praxis der Kirche Sakramente empfangen, auch wenn sie eines Willensaktes gar nicht fähig sind⁵. Für den Empfang der Taufe bestimmt das kirchliche Gesetzbuch, daß Erwachsene nur mit ihrem Wissen und Willen getauft werden dürfen⁶. Die Letzte Ölung ist einem erwachsenen Kranken zu spenden, wenn er deren Empfang wenigstens einschlußweise erbeten hat oder wahrscheinlich erbeten hätte (c. 943). Das Sakrament der Weihe kann jemand, der durch schwere Furcht dazu gezwungen ist, in gültiger Weise empfangen (c. 214). Damit ist aber nur gesagt, daß die innere Willenszustimmung zum Empfang des Sakramentes unter dem Einfluß schwerer Furcht gegeben werden kann. Wer diese innere Zustimmung nicht leistet, empfängt keine Weihe, unabhängig davon, ob er unter dem Einfluß von Furcht steht oder nicht. Daß dabei die Beweislage sehr schwierig sein kann, ist hier nicht zu erörtern.

Bei diesen sehr allgemein gehaltenen und nur geringe Anforderungen stellenden Bestimmungen über den Willen zum Empfang der Taufe, der Letzten Ölung und der Weihe und bei dem Fehlen entsprechender Normen bei den übrigen Sakramenten mag es zunächst wundern, daß das Eherecht

³ Vgl. H. Flatten, Ehenichtigkeit bei Vorbehalt gegen die Unauflöslichkeit der Ehe oder gegen den Kindersegen: ÖAfkR 6 (1955) 14 Anm. 2.

⁴ Trid. sess. 6 c. 7: Denzinger 799.

⁵ Als Empfänger des Ehesakramentes scheiden Unmündige von vorneherein aus, weil die Empfänger dieses Sakramentes zugleich dessen Spender sind.

⁶ cc. 745 § 2 n. 2; 752 §§ 1. 3; 754 §§ 2—4.

ein ganzes Kapitel „*de consensu matrimoniali*“ (cc. 1081—1093) enthält. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß bezüglich des Ehesakramentes für den Empfang als solchen ein Mehr an Willen erforderlich sei als für den Empfang anderer Sakramente⁷.

Die Theologen lehren einhellig, daß auf seiten des erwachsenen Empfängers wenigstens eine habituelle Intention zum Empfang eines Sakramentes erforderlich, aber auch genügend ist. Die Ehe wird zwar regelmäßig davon ausgenommen, aber doch nur deswegen, weil regelmäßig nicht zwischen formellem und materiellem Ehwillen und auch nicht zwischen Spender und Empfänger des Ehesakramentes unterschieden wird. Beide Unterscheidungsmängel hängen aufs engste miteinander zusammen. Da materiellen Ehwillen naturgemäß nur die Brautleute haben können und der formelle Ehwille, wenn überhaupt, dann in der Regel nur als Annex des materiellen Ehwillens gesehen wird, werden die Brautleute allein als Spender des Ehesakramentes bezeichnet⁸.

Die gesetzliche Bestimmung des c. 943, die die Spendung der Letzten Ölung auf Grund der Annahme gestattet, daß der bewußtlose Kranke wahrscheinlich um die Spendung dieses Sakramentes gebeten hätte, wenn er bei Bewußtsein wäre, ist als Regel für den Spender zu verstehen. Der Kranke empfängt dieses Sakrament in Wirklichkeit nur, wenn diese Annahme richtig war, d. h., wenn der Kranke wenigstens die habituell in seiner Lebenshaltung mit inbegriffene Absicht hatte, zu gegebener Zeit die Letzte Ölung zu empfangen.

Die Notwendigkeit einer „freiwilligen Aufnahme“ der Sakramente als Gnadengeschenke Gottes an die Menschen ist daher in der Weise zu verstehen, daß Erwachsene ein Sakrament nur empfangen können, wenn sie wenigstens einschlußweise den Willen haben, dieses Sakrament zu empfangen. Die allgemeine Absicht, als Christ zu leben und zu handeln, ist dafür genügend; denn diese schließt die Absicht in sich, die christlichen Sakramente zu empfangen. Es ist nicht erforderlich, daß dieser Wille bei dem tatsächlichen Empfang eines Sakramentes aktuell oder auch nur virtuell wirksam ist. Es genügt vielmehr die zuständige Intention, die Sakramente der Kirche zu empfangen. Der völlige Mangel einer solchen Absicht oder gar deren ausdrücklicher Ausschluß durch positiven Willensakt vereiteln dagegen den gültigen Empfang eines Sakramentes.

⁷ Über die gesetzliche Regelung des Ehwillens im CIC wird gesondert gehandelt; siehe unten IV.

⁸ Formellen Ehwillen, der zur Spendung des Ehesakramentes erforderlich ist, muß auch der assistierende Priester haben (c. 1095 § 1 n. 3), der neben den Brautleuten gleichfalls an der Spendung des Ehesakramentes beteiligt ist. Vgl. dazu Kl. Mörsdorf, Die kirchliche Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse: MThZ 9 (1958) 241—256. Zu der Unterscheidung zwischen formellem und materiellem Ehwillen siehe unten II.

2. Der Wille zur Spendung eines Sakramentes

Die Kirchenversammlung von Trient spricht in der sess. 7 c. 11 (Denzinger 854) das definitive Verlangen aus, daß der Spender eines Sakramentes wenigstens die Absicht haben muß, zu tun, was die Kirche tut. Es genügt für die Spendung eines Sakramentes nicht, daß der befähigte Spender rein tatsächlich das in sich fehlerfreie äußere Zeichen setzt. Seinen eindeutigen Sinn als wirkmächtiges sakramentales Zeichen erhält dieses erst durch die Absicht des Spenders, die es auf die ihm von Christus eingestiftete Wirklichkeit hinordnet. Das kirchliche Gesetzbuch bestimmt dementsprechend in c. 742 § 1 in allgemeiner Weise, daß jedermann gültig taufen kann, sofern er nur das sakramentale Zeichen vollständig und in der erforderlichen Intention setzt⁹.

Unter den Theologen besteht Einmütigkeit darüber, daß in objektiver Hinsicht der Wille des Spenders erforderlich, aber auch genügend ist, zu tun, was die Kirche tut. „Der Spender braucht darum nicht zu intendieren, was die Kirche intendiert, nämlich die Wirkungen des Sakramentes hervorzubringen. Er braucht auch nicht zu intendieren, einen spezifisch katholischen Ritus zu vollziehen. Es genügt die Absicht, eine unter Christen übliche religiöse Handlung zu vollziehen“¹⁰. Eine derartige Absicht kann selbst in einem Spender bestehen, der an die Wirkung des von ihm gespendeten Sakramentes nicht glaubt. Die persönliche Überzeugung des Spenders, was die Kirche tue, sei nichts, schadet der Gültigkeit der Sakramentspendung nicht, sofern der Spender nur ungeachtet seiner Überzeugung die Absicht hat, zu tun, was die Kirche tut. Die rein tatsächliche Setzung des äußeren Zeichens ohne die Absicht, damit zu tun, was die Kirche tut, ist dagegen leer und wirkungslos.

Ebenso besteht darüber Einmütigkeit, daß in subjektiver Hinsicht die zur Sakramentspendung erforderliche Absicht bei der Setzung des sakramentalen Zeichens aktuell oder wenigstens virtuell vorhanden sein muß. Eine für den Empfang eines Sakramentes genügende habituelle Intention ist für das Spenden eines Sakramentes ungenügend. Der Spender muß das sakramentale Zeichen wenigstens unter dem virtuellen Einfluß der einmal gefaßten und nicht widerrufenen Absicht setzen. Nicht nur der ausdrückliche Ausschluß dieser Absicht, sondern bereits der einfache Mangel einer wenigstens virtuellen Intention verhindert das gültige Zustandekommen des Sakramentes. Aus welchem Motiv und in welcher Absicht das äußere Zeichen etwa trotzdem gesetzt wird, spielt dabei keine Rolle.

⁹ Inwieweit die gesetzliche Regelung des Ehwillens (cc. 1081—1093) für die Intention der Brautleute als Spender des Ehesakramentes von Bedeutung ist, siehe unten IV.

¹⁰ Ludwig Ott, Grundriß der Dogmatik. Freiburg 1952, 396.

3. Mangel und Beschränkung des Empfänger- und Spenderwillens

Das Vorhandensein des Willens zum Empfang und zur Spendung eines Sakramentes in dem Umfang und in der Intensität, wie oben angegeben, ist unerlässlich. Dagegen ist nicht erforderlich, daß bei der Spendung und dem Empfang eines Sakramentes diese Absicht ausdrücklich ausgesprochen wird. Zwar kommt in der Tatsache der Spendung und des Empfangs regelmäßig die entsprechende Absicht durch schlüssige Handlung zum Ausdruck (z. B. durch das Aussprechen der Lossprechungsformel oder durch das Hintreten an den Tisch des Herrn), aber für die Wirksamkeit bzw. die Unwirksamkeit des Tuns ist allein die Tatsache des Vorhandenseins bzw. des Nichtvorhandenseins des Willens von Belang. Es ist daher unerheblich, ob jemand etwa zur Probe oder zum Erlernen des Spendungsritus das äußere Zeichen eines Sakramentes setzt, wobei das Fehlen der Spendungsabsicht aus den Umständen ohne weiteres zu erschließen ist, oder ob ein anderer etwa in betrügerischer Absicht das äußere Zeichen eines Sakramentes setzt, während ihm die aus den Umständen als vorhanden erscheinende Spendungsabsicht in Wirklichkeit fehlt. In beiden Fällen handelt es sich nicht um eine wirkliche Sakramentspendung. Beide Male fallen Wille und Tun auseinander. Im ersten Fall ist dieses Auseinanderklaffen nach außen ohne weiteres erkennbar, im anderen wird es verheimlicht. Nur in diesem letzten Fall handelt es sich um eine Simulation. Der Grund der Unwirksamkeit liegt aber nicht in der Simulation als solcher, nicht in dem verheimlichten Fehlen, sondern in dem Fehlen der Spendungsabsicht; dieses ist beiden gemeinsam. Wenn der Mangel der Absicht nach außen offenbar ist, liegt auch die Unwirksamkeit der Zeichensetzung zutage. Wenn jedoch der Widerstreit zwischen Wollen und Tun verheimlicht wird, entsteht nach außen der Schein einer gültigen Sakramentspendung. Dieser ist durch den Nachweis des Fehlens der Spendungsabsicht zu zerstören.

Sakramente können bedingt gespendet werden. Unter bestimmten Voraussetzungen ist eine derartige Sakramentspendung im kirchlichen Gesetzbuch ausdrücklich vorgesehen¹¹. In diesen Fällen wird das sakramentale Zeichen in der Absicht gesetzt, daß die Wirksamkeit der Spendung von einem ungewissen Umstand abhängig gemacht wird (etwa bei der Konversion eines Erwachsenen, Taufe: wenn die frühere Taufe ungültig war; Lossprechung: wenn die frühere Taufe gültig und die bedingungsweise Wiederholung daher unwirksam war). Dabei ist an den Willen des Spenders und des Empfängers des Sakramentes grundsätzlich dieselbe Anforderung zu stellen wie bei der absoluten Spendung und dem abso-

¹¹ cc. 732 § 2; 746 §§ 2—5; 747; 748; 749; 752 § 3; 941; 942.

luten Empfang des Sakramentes. Der Empfangs- und Spendeabsicht ist aber jeweils eine Beschränkung beigefügt. Spender und Empfänger wollen mit der Setzung des äußeren Zeichens das Sakrament spenden bzw. empfangen, aber nur unter einer bestimmten Voraussetzung, deren Zutreffen im Augenblick der Spendung und des Empfanges ungewiß ist. Die wirkliche Spendung und der wirkliche Empfang werden von der Erfüllung der gestellten Bedingung abhängig gemacht. Die Beschränkung des Spende- und Empfangswillens durch eine Bedingung muß sich innerhalb bestimmter Grenzen halten. Eine Bedingung gegen das Wesen der Spendung oder des Empfangs des betreffenden Sakramentes fügt der Spende- bzw. Empfangsabsicht einen so wesentlichen Mangel zu, daß die Zeichensetzung auf jeden Fall unwirksam bleibt (z. B. ein Bischof, der den Priesterweiheritus vollzieht, will das Sakrament spenden, aber nicht durch die Handauflegung und das zugehörige Gebet, sondern durch die Überreichung der Instrumente).

II. Der Ehewille

Bei der Behandlung der Intention des Empfängers der Sakramente machen Theologen bezüglich des Genügens der habituellen Intention, einen in der Kirche üblichen Ritus zu empfangen, für das Sakrament der Ehe eine Ausnahme. Damit ist einer Wirklichkeit Rechnung getragen, die allerdings um ihrer richtigen Einordnung willen eine neue Unterscheidung notwendig macht. Es geht nicht an, für den Empfang des Ehesakramentes wenigstens eine virtuelle Intention zu verlangen, während man für den Empfang anderer Sakramente eine habituelle Intention, dieses Sakrament zu empfangen, für genügend erklärt. Hier werden zwei voneinander verschiedene Sachverhalte miteinander vermengt, die es auseinanderzuhalten gilt¹².

1. Der formelle Ehewille

Das Ehesakrament wird durch die Setzung des äußeren Zeichens gespendet und empfangen. Dies geschieht wie bei jedem anderen Sakrament in der von der Kirche verbindlich vorgeschriebenen Form¹³. Ob das in sich mangelfreie äußere Zeichen als wirkkräftiges sakramentales Zeichen gesetzt wird, hängt von der Intention, d. h. vom Willen der Spender und Empfänger des Sakramentes ab. Darin unterscheidet sich die Ehe nicht von den übrigen Sakramenten. Darum sind an Spender und

¹² Mit Recht stellt Flatten: TrThZ 67 (1958) 276, fest, daß das Wort „Ehewille“ in verschiedenen Bedeutungen schillert.

¹³ Dies gilt selbst für die Eheschließung der Nichtkatholiken; auch diese müssen trotz der Befreiung von der kanonischen Form bestimmte Mindestforderungen erfüllen.

Empfänger des Ehesakramentes bezüglich der Intention, das Sakrament zu spenden und zu empfangen, dieselben Anforderungen zu stellen wie an die Spender und Empfänger anderer Sakramente.

Insofern die Brautleute Empfänger des Ehesakramentes sind, ist zur Gültigkeit des Empfanges nur erforderlich, daß sie bei der Setzung des in sich mangelfreien äußeren Zeichens wenigstens habituell die Absicht haben, dieses Sakrament zu empfangen¹⁴. Als Spender des Ehesakramentes müssen die Brautleute bei der Setzung des in sich mangelfreien äußeren Zeichens wenigstens virtuell die Absicht haben, damit eine unter Christen übliche religiöse Handlung zu vollziehen und damit zu tun, was die Kirche tut¹⁵. In beiden Fällen hindert nicht nur der positive Ausschluß der jeweils erforderlichen Intention, sondern bereits der einfache Mangel derselben das gültige Zustandekommen einer Ehe, auch wenn dem gesetzten sakramentalen Zeichen als solchem kein Mangel anhaftet.

Da die Brautleute zugleich Empfänger und Spender des Ehesakramentes sind, ist es erforderlich und genügend, daß sie bei der Setzung des in sich mangelfreien sakramentalen Zeichens wenigstens virtuell die Absicht haben, damit die Ehe einzugehen. Diese Absicht der Brautleute, die sich auf ein Tun richtet, nämlich die Ehe zu schließen bzw. durch die Setzung des äußeren Zeichens das Sakrament der Ehe zu spenden und zu empfangen, bezeichnen wir als formellen Ehewillen (= *intentio contrahendi*).

Das Sakrament der Ehe kann wie jedes andere Sakrament bedingt gespendet und empfangen werden (c. 1092 nn. 3. 4). In diesem Fall wird von einem oder von beiden Partnern dem Willen zur Eheschließung eine Beschränkung beigelegt. Der Abschluß der Ehe und damit die Spendung und der Empfang des Ehesakramentes werden von einem Umstand abhängig gemacht, der zum Zeitpunkt der Setzung des in sich mangelfreien sakramentalen Zeichens ungewiß ist. Durch die Beifügung einer Bedingung erfährt daher der formelle Ehewille eine Beschränkung. Eine solche Beschränkung ist zulässig, soweit sich die Bedingung nicht gegen das Wesen der Spendung oder des Empfangs des Sakramentes, d. h. gegen das Wesen der Eheschließung richtet.

2. Der materielle Ehewille

Zum Zustandekommen eines Sakramentes genügt es nicht, daß das sakramentale Zeichen in der rechten Absicht gesetzt wird,

¹⁴ Dies ergibt sich aus I 1. Daß das „in sich mangelfreie äußere Zeichen“ das Vorhandensein eines intakten materiellen Ehewillens voraussetzt, wird noch zu erörtern sein; siehe unten II 2.

¹⁵ Dies ergibt sich aus I 2.

sondern das Zeichen selbst muß in sich vollständig und mangelfrei sein¹⁶. Hinsichtlich der inneren Struktur des sakramentalen Zeichens nimmt die Ehe gegenüber anderen Sakramenten eine Sonderstellung ein¹⁷. Äußeres Zeichen des Ehesakramentes ist der Ehevertrag. Ein Vertrag aber kommt nicht allein dadurch zustande, daß die Partner in der Absicht, sich zu binden, den Abschluß des Vertrags tätigen. Vielmehr müssen sie zuerst den Willen haben, den Inhalt dieses Vertrages zu bejahen. Insofern das äußere Zeichen des Ehesakramentes ein Vertrag ist, ist dieses Zeichen in sich nur vollständig und mangelfrei, wenn die Vertragspartner in ihrem Willen den Inhalt dieses Vertrags bejahen. Die Brautleute sind als Spender und Empfänger des Ehesakramentes zugleich die Partner des Ehevertrags. Daher hängt nicht nur die Setzung des sakramentalen Zeichens, sondern auch dessen Inhalt vom Willen der Brautleute ab. Diese dürfen sich folglich nicht mit der formellen Absicht begnügen, das äußere Zeichen zu setzen, d. h. den Vertrag zu schließen, wie sich etwa der Spender der Taufe oder der Letzten Ölung mit der Absicht begnügen kann, das sakramentale Zeichen zu setzen, da die innere Vollständigkeit dieser Zeichen nicht von seinem Willen abhängt, sondern sie müssen darüber hinaus den Inhalt des Ehevertrags in ihrem Willen bejahen. Diese Zustimmung zum Inhalt des Ehevertrags durch den Willen der Brautleute nennen wir *materiellen Ehewillen* (= *consensus matrimonialis*), im Unterschied zum formellen Ehewillen als der Absicht der Brautleute, den inhaltlich bejahten Ehevertrag durch die formgerechte Kundgabe des materiellen Ehewillens zu schließen. Wie weit der materielle Ehewille vorhanden sein muß, werden wir im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen behandeln¹⁸.

III. Die Simulation des Ehewillens

Wer etwas nach außen als seinen Willen erklärt, was er innerlich nicht will, simuliert. Simulation ist daher nur und überall dort möglich, wo es sich um eine Willenskundgabe handelt. Der Wille kann durch offene Erklärung (= *explicite*) oder durch „schlüssige Handlung (= *implicite*), d. h. so, daß aus einem bestimmten Tun das Vorliegen eines bestimmten inneren Willens gefolgert werden kann“, zum Ausdruck gebracht werden¹⁹.

¹⁶ Dies gilt für die Spendung eines jeden Sakramentes. Die bei der Taufe aufgegoßene Flüssigkeit muß z. B. wirkliches Wasser sein und die dabei gebrachte Formel muß der kirchlichen Festsetzung entsprechen. Vgl. c. 742 § 1.

¹⁷ Darin ist die Ehe nur mit dem Sakrament der Buße zu vergleichen. Wie auch das äußere Zeichen des Bußsakramentes zu fassen ist, so viel ist sicher, daß nicht nur die Setzung dieses Zeichens, sondern auch dessen Inhalt vom Willen des Empfängers abhängt.

¹⁸ Siehe unter IV.

¹⁹ Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I^o 224.

Nachdem die Bedeutung des Willens für das Zustandekommen der Ehe aufgezeigt ist, liegen auch die Möglichkeiten der Simulation zutage²⁰.

1. Die Simulation des formellen Ehwillens

Wer den kirchlichen Trauungsritus vollzieht, bekundet durch schlüssige Handlung die Absicht, damit zu tun, was die Kirche tut, näherhin eine Ehe zu schließen, damit das äußere Zeichen des Ehesakramentes zu setzen und somit dieses Sakrament zu spenden und zu empfangen²¹. Wenn diese nach außen kundgegebene Absicht im Innern eines oder beider Partner fehlt, handelt es sich um Simulation des formellen Ehwillens. Probe des Trauungsritus oder Eheschließung im Theater sind nicht als Simulation des formellen Ehwillens anzusprechen, da in diesen Fällen das Fehlen des formellen Ehwillens aus den Umständen ohne weiteres zu erkennen ist, eine Kundgabe des formellen Ehwillens daher in Wirklichkeit gar nicht vorliegt. Die Unwirksamkeit der Zeichensetzung ergibt sich aber bereits aus dem Mangel des formellen Ehwillens. Der Unterschied zwischen Zeichensetzung (= Erklärung des materiellen Ehwillens vor Pfarrer und Zeugen) unter offenkundigem Mangel und unter Simulation des formellen Ehwillens besteht nur darin, daß im ersten Fall die Unwirksamkeit offenkundig ist, während im anderen Fall nach außen der Schein der Wirksamkeit entsteht, der erst durch den Nachweis des tatsächlichen Mangels zerstört werden muß.

Die Simulation des formellen Ehwillens kann in drei verschiedenen Formen verwirklicht sein: Das äußere Zeichen wird gesetzt und damit das Vorliegen des formellen Ehwillens nach außen kundgegeben, während a) die Absicht, durch diese Handlung eine Ehe einzugehen, nicht wenigstens virtuell vorhanden ist (einfacher Mangel des formellen Ehwillens), b) die Absicht, durch diese Handlung eine Ehe einzugehen, oder c) die Absicht, durch diese Handlung das Sakrament der Ehe zu spenden oder zu empfangen²², durch positiven Willensakt ausgeschlossen wird (positiver Ausschluß des formellen Ehwillens). Der einfache Mangel der Absicht, mit der Setzung des äußeren Zeichens das Sakrament der Ehe zu spenden oder zu empfangen, bei Vorhandensein der Absicht, mit dieser Handlung die Ehe zu schließen, ist unerheblich,

²⁰ Die von Flatten: TrThZ 65 (1956) 16—23, angeführten möglichen Formen der Totalsimulation entsprechen in Abgrenzung und Bezeichnung in etwa unserem Ergebnis. Jedoch ist der erfolgten Einreihung in den jeweils zutreffenden gesetzlichen Ort nicht in allem zuzustimmen.

²¹ Ob nach dem Trauungsritus nur der materielle Ehwille oder daneben auch der formelle Ehwille mit Worten ausgesprochen wird, mag dahingestellt bleiben, da sich daraus keine sachliche Änderung ergibt.

²² Dabei bestehen logisch die Möglichkeiten, daß nur der Empfang oder nur die Spendung oder beide zusammen abgelehnt werden.

da die Absicht, durch einen kirchlichen Ritus die Ehe einzugehen, die Absicht in sich schließt, zu tun, was die Kirche tut; dies aber genügt für die Spendung und den Empfang des Ehesakramentes.

Es ist sehr wohl möglich, daß der formelle Ehewille simuliert wird, während gleichzeitig der nach außen erklärte materielle Ehewille auch innerlich mangelfrei vorhanden ist. Ob einer kirchlichen Trauung unter Simulation des formellen Ehewillens bei gleichzeitiger Echtheit des materiellen Ehewillens eine andere, etwa eine zivile oder akatholische Eheschließung mit echtem formellen Ehewillen vorausging oder folgen soll, spielt an sich keine Rolle. In diesem Fall ist lediglich der Anlaß zur Simulation des formellen Ehewillens bei der kirchlichen Trauung, zumal für Nichtkatholiken oder abgestandene Katholiken, psychologisch näherliegend und die Simulation selbst wohl leichter zu beweisen.

2. Die Simulation des materiellen Ehewillens

Während der formelle Wille, eine Ehe zu schließen, durch die Vornahme des Eheschließungsaktes nur einschlußweise kundgegeben wird, ist die Erklärung des materiellen Willens, eine Ehe zu schließen, der ausdrücklich mit Worten ausgesprochene Inhalt dieses Aktes. Weil der Ehevertrag das äußere Zeichen des Ehesakramentes ist, wird das sakramentale Zeichen gesetzt, indem der Vertrag geschlossen wird. Der Vertrag aber kommt durch die in der rechten Intention erfolgende beiderseitige Erklärung des den Inhalt des Vertrags bejahenden Willens der Partner zustande. Die äußere Erklärung des materiellen Ehewillens kann bei einem oder beiden Partnern in Totalsimulation oder in Partialsimulation von der tatsächlich vorhandenen inneren Willenshaltung abweichen.

Die Totalsimulation kann in zwei Formen bestehen: Der nach außen als vorhanden kundgegebene, den Inhalt des Ehevertrags bejahende Wille fehlt im Innern des Simulanten (einfacher Mangel des materiellen Ehewillens) oder der Simulant schließt entgegen der äußeren Erklärung die Willenszustimmung zum Inhalt des Ehevertrags in seinem Innern ausdrücklich aus (positiver Ausschluß des materiellen Ehewillens). Auch bei einfachem Mangel des nach außen als vorhanden erklärten materiellen Ehewillens ist der Tatbestand der Totalsimulation gegeben²³, mag dieser auch schwer zu beweisen sein, zumal, wenn gleichzeitig formeller Ehewille wirklich vorhanden ist.

Wer zwar die Ehe ihrem Inhalt nach grundsätzlich bejaht, d. h. seine Willenszustimmung zu einer inhaltlich bestimmten christlichen Ehe gibt, aber infolge einer irrigen Ansicht gutgläubig oder aus irgendwelchen

²³ Über die Rechtserheblichkeit und die gesetzliche Einordnung dieser Art der Totalsimulation siehe unten IV 1.

Gründen arglistig einen Teil²⁴ des Vertragsinhalts in seinem Innern durch positiven Willensakt ausschließt, während er den materiellen Ehewillen nach außen als mangelfrei vorhanden erklärt, der simuliert teilweise. Die grundsätzliche Bejahung des Vertragsinhalts schließt die Möglichkeit einer Teilsimulation durch einfachen Mangel des auf einen Teil des Vertragsinhalts gerichteten Willens notwendig aus.

Die Simulation des materiellen Ehewillens kann mit der Simulation des formellen Ehewillens zusammentreffen. Die Simulation des materiellen Ehewillens schließt jedoch nicht aus, daß gleichzeitig der formelle Ehewille mangelfrei vorhanden ist.

Aus welchem Motiv nach außen eine Willenskundgabe erfolgt, der die innere Willenshaltung nicht entspricht, ist für den Tatbestand der Simulation ohne Belang. Für den Beweis der Simulation dagegen ist das Motiv von nicht unerheblicher Bedeutung. Dies gilt für die Simulation des formellen und des materiellen Ehewillens in gleicher Weise.

(II. Teil folgt)

²⁴ Rechtserheblich ist die Teilsimulation nur, wenn es sich um einen wesentlichen Teil handelt: Kindersegen, Einheit oder Unauflöslichkeit der Ehe.

Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem

Von cand. jur. Dieter Giesen, Bonn

II. Teil

ἔντων γὰρ τριῶν τῶν ἀπάντων περὶ ἃ πᾶς ἄνθρωπος σπουδάζει, τελευταῖον καὶ τρίτον ἐστὶν ἡ τῶν χρημάτων ὀρθῶς σπουδάζουμένη σπουδὴ, σώματος δὲ περὶ μέση, πρώτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς. ... τοῦτ' ὅν δὴ πολλάκις ἐπισημαίνεσθαι χρή τὸν νομοθέτην

Τί τε βούλομαι; καί

Εἴ μοι συμβαίνει τοῦτο ἡ καὶ ἀποτυχάνω τοῦ σκοποῦ;

Platon, Nomoi, 743e — 744a

C) DIE KÜNSTLICHE INSEMINATION ALS RECHTLICHES PROBLEM

I. In Amerika (USA)

Wo gesetzliche Regelungen fehlen, da gehen die in den Urteilen zum Ausdruck kommenden Ansichten sehr weit auseinander.

1. Ob zum Beispiel die heterologe Insemination ein Ehebruch im strafrechtlichen Sinne oder aber diesem gleichzusetzen ist, oder ob die *fecundatio ab alieno* nichts damit gemein hat, ist in mehreren Entscheidungen verschieden beurteilt worden. In einer namentlich von der dortigen Presse angegriffenen Entscheidung von 1954¹⁰³ hat ein (römisch-katholischer) Richter aus Chicago die heterologe Insemination generell als Ehebruch auf seiten der Mutter bezeichnet, ob diese nun mit oder ohne *consensus* des Gatten vorgenommen wurde oder nicht. In einem ähnlich gelagerten Fall im Staate Illinois judizierte der dortige Richter, *inseminatio ab alieno* (mit Drittsperma) sei weder ein strafrechtlicher Ehebruch noch sonst ein Scheidungsgrund¹⁰⁴. Da Ehebruch überwiegend (auch in Europa) als außereheliche heterosexuelle Beziehung verheirateter Personen, gerichtet auf den in der körperlichen Vereinigung liegenden Genuß ohne den Willen zum Kind¹⁰⁵ definiert wird, muß hieran

¹⁰³ So Schellen 296. — Vgl. dazu das in C III besprochene Urteil des Appellationsgerichtshofes Padua, das unter Aufhebung des entgegengesetzten Urteils erster Instanz des Ehebruchs schuldig sprach. Das wohl billigenwerte Urteil ist darauf zurückzuführen, daß es in Italien keine Ehescheidung gibt. Der Vorsitzende wollte wohl die mißliche Folge vermeiden, daß der unschuldig getrennte Mann die Frau für ein fremdes Kind alimentieren müßte. Dieses nicht rechtskräftige Urteil kommt vor den Kassationshof zu Rom (III. Instanz). Es bleibt abzuwarten, ob sich die höchsten Richter Italiens der ersten oder, was wohl zweifellos besser wäre, der zweiten Instanz anschließen werden. — Vgl. Battaglini in Teil C III des Aufsatzes.

¹⁰⁴ Schellen 300. — Vgl. den X-CASE ebda. 296!

¹⁰⁵ Schellen 300, aber Canterbury 38 f!

das erstzitierte Chicagoer Urteil scheitern, da die heterologe Insemination ja gerade auf das Kind gerichtet ist ohne den dem Ehebruch eigenen Geschlechtsverkehr¹⁰⁶. Zur Kritik dieser herrschenden Auffassung vergleiche Teil IV Abschnitt d dieses Aufsatzes.

2. Ein besonders zivilrechtliches Problem ist in manchen Staaten der USA die Frage der Ehelichkeit des Kindes, das künstlich gezeugt wurde. Kraft Vermutung der Ehelichkeit ist auch jedes Inseminationskind ehelich, wenn die Mutter wenigstens zur Zeit der Empfängnis verheiratet war¹⁰⁷. Aus der ebenfalls sehr uneinheitlichen Rechtsprechung in den Staaten ist ein Fall bemerkenswert, nach dem das Inseminationskind auch dann für ehelich gehalten wird, wenn es offenbar unmöglich erscheint, daß das Kind vom Ehemann stammt, wenn zum Beispiel der Ehemann lange im Krieg ist; in einem solchen Fall argumentierte ein Richter, das Kind müsse schon deshalb ehelich sein, weil ja der Soldat möglicherweise ungesehen von der Front zu seiner Frau habe gelangen können¹⁰⁸. Auf der Gegenseite findet sich die Entscheidung, nach der sogar ein Kind, das auf Grund einer homologen Insemination in der Ehe geboren wurde, für unehelich erklärt wurde, weil in der Ehe keine *coniunctio membrorum* vorausgegangen war¹⁰⁹.

3. Obwohl bisher in amerikanischen Prozessen, soweit es sich um die Insemination handelte, der Arzt nicht als Angeklagter oder Zeuge auftreten mußte, wird allgemein angenommen, daß dem Ehemann Schadensersatzansprüche gegen den Arzt zustehen, wenn dieser ohne Einwilligung des Ehemannes inseminiert. Schwerwiegender aber ist eine heterologe Insemination durch den Arzt mit Willen des Ehemannes, wenn der Frau vorgetäuscht wird, es handle sich um eine homologe Insemination.

¹⁰⁶ So auch Bornikoel/Akademie 14. Andere Gerichte haben, wie Schellen 300 berichtet, den Ehebruchscharakter der heterologen Insemination in dem Überlassen fremder Zeugungskraft erblickt, vgl. z. B. Anm. 124!

¹⁰⁷ Schellen 303. — So auch im kontinentalen Recht: In Deutschland vgl. § 1591 Abs. 1 Satz 1 BGB.

¹⁰⁸ Im vorliegenden Fall war der Ehemann als Soldat sieben Jahre lang im Krieg gewesen und fand nach seiner Rückkehr ein dreijähriges Kind vor, das nach seinem Tod als ehelicher Erbe angesehen wurde. In der Urteilsbegründung heißt es, der Soldat habe, was nicht auszuschließen sei und deshalb auch „offenbar möglich sei“, während der Kriegshandlungen unerkannt und ungesehen zu seiner Frau gelangen können . . .

Auch 1954 hatte eine Mutter im Staate Illinois die Scheidung eingereicht, wobei sie genau belegen konnte, daß ihr Kind durch die heterologe Insemination erzeugt worden war (!). Ihre Klage wurde abgewiesen, weil das Kind nach der gesetzlichen Vermutung auch in solchen Fällen ehelich bleiben müsse, sog. OHLSON CASE, bei Schellen 295. — Für das deutsche Zivilrecht wohl zu weitgehende Entscheidung.

¹⁰⁹ Schellen 307.

In solchen Fällen sind der Arzt unter Umständen nach den divergierenden Rechten einzelner Bundesstaaten der USA wegen Notzucht, Beleidigung oder Körperverletzung und der Ehemann wegen Teilnahme hieran strafbar¹¹⁰.

4. Es ist auch erörtert worden, daß dem praktischen Arzt der Beweis schwerfallen könnte, daß er tatsächlich inseminiert und nicht der Frau persönlich beigezogen hat, besonders, wenn er aus Gründen der Sicherheit des Samenspenders keine Listen über die einzelnen Inseminationen führt und den Namen des Dritten nach Jahren vergessen hat¹¹¹. Gelingt dem Arzt der Beweis nicht, kann er u. U. als Verheirateter vom Staatsanwalt wegen Ehebruchs verklagt und in einem Alimentationsstreit verurteilt werden¹¹².

5. In eine heikle Lage gerät der Arzt als Geburtshelfer dadurch, daß er entsprechend dem Recht in den meisten Staaten der USA die Geburten zum Register anzumelden hat; gibt er im Wissen um die wahre Herkunft eines Inseminationskindes dieses als Kind der Eheleute an, so ist er strafbar wegen Meineides (*perjury*) oder anderer verwandter Straftatbestände¹¹³. Dies wird regelmäßig für den Inseminator gelten, wenn er auch später Geburtshelfer seiner Patientin ist. Deshalb suchen die amerikanischen Ärzte ihr persönliches Auftreten im Geburtenregister dadurch zu vermeiden, daß sie gutgläubigen Kollegen diesen Dienst übertragen. Aber auch dies ist nach amerikanischem Recht als eine Art mittelbarer Täterschaft strafbar¹¹⁴.

6. Es ist bezeichnend, daß sich die Presse in den Staaten bisher eher für die Insemination als dagegen ausgesprochen hat, von der christlich orientierten Lokalpresse abgesehen¹¹⁵. Ähnlich wie die norwegische¹¹⁶, reagierte auch die amerikanische Bevölkerung (oder jedenfalls ein nach relativen Gesichtspunkten ausgesuchter Querschnitt) auf Fragen über die Insemination. Lovset¹¹⁷ hatte einem Querschnitt der norwegischen Bevölkerung die Frage vorgelegt: „Halten Sie die heterologe Insemination

¹¹⁰ Ders. a.a.O.

¹¹¹ Ders. 309. — In der Tat sind über 50 % der amerikanischen Ärzte gegen ein Register! — Ebda. 312.

¹¹² Ebda. 310, hierzu die Notlösung im ONTARIO CASE, ebda. 311.

¹¹³ Ders. 311.

¹¹⁴ Besonders Pettit, bei Schellen 311, verdammt diese Praxis.

¹¹⁵ Schellen, a.a.O. 236—241, weist hier sehr viele Pressestimmen nach. Es lohnt gerade im Hinblick hierauf, die führenden Zeitungen in den USA um Berichte über die Insemination anzuschreiben oder den Schellen (vgl. Anm. 3) anzuschaffen.

¹¹⁶ Ders. 231. — Dasselbst weitere interessante Fragen an einen Querschnitt der Bevölkerung und die entspr. Antworten.

¹¹⁷ Anm. 116.

für ehebrecherisch und unmoralisch?“ Es antworteten 289 Personen, die Insemination sei weder ehebrecherisch noch unmoralisch, dagegen nur 22 entgegengesetzt. Deshalb kann auch die American Medical Association¹¹⁸ sagen: „*No action is illegal unless forbidden by some rule of law, written or unwritten . . .*“

7. Die meisten Staaten der USA stehen, zusammenfassend, positiv zur Insemination, namentlich New York, Virginia, Wisconsin, Indiana und Minnesota. Man strebt in diesen Staaten eine gesetzliche Regelung hinsichtlich der Auswahl der Spender an und wünscht die Ärzte und anderen Beteiligten exkulpiert zu sehen. Lediglich die unverheiratete Frau, insofern auch der Arzt, der wissentlich und willentlich eine unverheiratete Frau inseminiert, sollen bestraft werden können¹¹⁹.

Eine Ausnahme bildet der Staat Ohio, der in einem Entwurf gebliebenen Memorandum von 1955 die heterologe Insemination unter Strafe zu stellen wünschte, die auf 500 Dollar und zwischen 1 bis 5 Jahren Gefängnis lauten sollte. Die Kinder aus dieser Insemination sollten stets illegitim bleiben¹²⁰.

II. In Großbritannien¹²¹

In Großbritannien ist die Insemination ebenfalls noch nicht gesetzlich erfaßt. Wie bereits in anderem Zusammenhang früher ausgeführt, hat

¹¹⁸ Schellen 312.

¹¹⁹ Ebda. 312, aber auch der ganze Abschnitt (Literatur!) 297—321.

¹²⁰ Ders. 318.

¹²¹ *I am very much obliged to the Archbishop of Canterbury's Chaplain and especially to G. R. Dunstan secretary of the MORAL WELFARE COUNCIL London, who have provided me with many kind informations about the A. I. problem in general and about the point of view of the CHURCH OF ENGLAND. — I also have the pleasure to say that Elliot Binn s, Esq., was of the greatest help to me regarding a personal conversation on all the questions about A. I. on Jan. 8th, 1959 in London.*

Nach Erscheinen des Teiles I hat das MORAL WELFARE COUNCIL dem Verfasser zwei weitere Beiträge (1960) über die Insemination zur Verfügung gestellt. Darin wird a) in einem Memorandum zur heterologen Insemination, das der Primas der Church of England, Erzbischof Fisher, dem Regierungsausschuß zur Erforschung der künstlichen Insemination vorgelegt hat und b) in einem zweiten Bericht, für den der Lord Bischof von Exeter (vgl. Anm. 85. 131!), ferner G. R. Dunstan und andere verantwortlich zeichnen, der Standpunkt der Kirche, den sie 1948 eingenommen hat, der in diesem Aufsatz auch zugrundegelegt wurde, ausdrücklich bekräftigt.

Auffallend ist aber, daß die Kommission von 1959 endgültig von der Forderung abgerückt ist, die künstliche Insemination unter Strafe zu stellen: „... *The Archbishop's Commission, reporting in 1948, recommended... that early consideration should be given to the framing of legislation to make the practice of A. I. D. a criminal offence. We have, therefore, ourselves considered this. We are not in favour of increasing the number of criminal offences, unless*

die Juristenkommission der Anglikanischen Kirche im Jahre 1948 folgende Leitsätze unter Berufung auf zwei berühmte Entscheidungen aus den Jahren 1921 und 1924 aufgestellt:

1. Weder heterologe noch homologe Insemination belasten den sie ausführenden Arzt mit zusätzlicher Verantwortlichkeit außer der üblichen ärztlichen Sorgfaltspflicht¹²².

a clear case for doing so is made; and we have come to the conclusion that, at any rate at present, such legislation is not required, provided it is made clear that in Law the practice of A. I. D. is on the same footing as adultery or fornication..."

Im übrigen unterstreicht die Kommission erneut die theologische sowie moralische und soziologische Unhaltbarkeit der heterologen Insemination. An anderer Stelle: "... while we doubt whether the practice of A. I. D. is ipso facto criminal, we believe it to be unlawful in the same way as adultery and fornication are unlawful; and we incline to the view that, when practised by married persons, it is in fact legally and theologically adulterous, or, at least, analogous to adultery..."

Der Bischof von Exeter, Mortimer, hat nunmehr, wie aus dem Bericht hervorgeht, seine Auffassung, den Samen durch Onanie *hominem procreandi causa* zu gewinnen sei nicht zu rechtfertigen (vgl. noch Anm. 85 zu Teil I!), zurückgezogen und sich dem Mehrheitsbericht der Kommission 1948 angeschlossen. Damit wird die Verwerflichkeit der Samengewinnung aus Onanie u. ä. selbst bei an sich billigenwertem Zweck nur noch von der römisch-katholischen Kirche und der jüdischen Religion vertreten.

Der m. E. abwegigen Auffassung des Dean of St. Paul's, W. R. Matthews, hat sich in dem zweiten Memorandum auch Mr. J. Wren-Lewis angeschlossen. Ihm gegenüber gilt damit die schon in Anm. 86 gemachte Kritik. Doch ist (erfreulicherweise) festzustellen, daß die sehr große Mehrheit der Kommission die het. Insemination streng verwirft *as contrary to Christian standards*.

Der Erzbischof von Canterbury wirft in seinem Memorandum u. a. praktischen Fragen die Frage auf „Will not prohibition, as the BMA says, drive the practice underground?“ Er antwortet darauf mit dem Hinweis auf die Abtreibung (vgl. die im Teil I dazu gemachten Ausführungen!) „That is what prohibition does to abortion and what it does to every action attractive to some (!) people which is prohibited by law. Prohibition will at least secure that no doctor will perform the operation except at the risk of his professional status; and so prohibited, the practice is far more likely to dwindle and almost disappear.“ Diese Ausführungen können aber nicht überzeugen. Bereits des Erzbischofs Hinweis auf die Abtreibung — auf sie müßte die Folgerung ja auch zutreffen! — läßt an die abnorm hohe Dunkelziffer erinnern, die es ja nicht nur in Deutschland gibt. Man kann schwerlich sagen, daß das Verbot der Abtreibung in Großbritannien wie in Deutschland zu einem „Dahinschwinden“ und schließlich „Verschwinden“ ihrer Ausführung geführt hat. Den gleichen Bedenken muß daher das Verbot der Insemination begegnen, wie Verf. im Text deutlich zu machen versucht hat, wenigstens solange, als nicht eine umfassende Untersuchung der Problematik erreicht wird. Der Erzbischof schließt seine Stellungnahme mit den Worten: „For my own part, therefore, I desire to see the practice prohibited by law. I believe that this would best satisfy the public conscience and serve the general wellbeing.“

¹²² Im Falle der heterologen Insemination kann der Arzt aber zum Gehilfen

2. Sowohl Mutter als auch verheiratete Spender belasten sich durch die Ausführung der heterologen Insemination mit einem Ehebruch, denn sowohl Besamung durch Dritte¹²³ als auch freiwillige Überlassung der Zeugungskräfte eines Dritten¹²⁴ konstituieren den Bruch der ausschließlichen Lebensgemeinschaft.

3. Die Tatsache, daß die Empfängnis auf künstlichem Weg und nicht durch Beibwohnung oder Notzucht bewirkt wird, ändert nichts daran, daß ein mit dem Samen des Ehemannes gezeugtes Kind ehelich und ein mit fremdem Samen gezeugtes Kind unehelich ist. Dabei kommt es auch auf die besten Intentionen der Eltern nicht an¹²⁵.

4. Die fälschliche Eintragung eines Inseminationskindes als Kind des Ehemannes ist ein Straftatbestand, der gemäß dem *perjury act* von 1911 mit 7 Jahren Zuchthaus zu bestrafen ist. Der Arzt ist Täter, das Ehepaar regelmäßig Anstifter (*instigator*) hierzu.

5. Der Staat schützt die Institution der monogamen Ehe. Die Befürworter der Insemination glauben, die heterologe Insemination sei allein Sache der Eheleute. Nach richtiger Ansicht aber haben auch die Großeltern und sonstigen Verwandten ein Recht zu wissen, ob diejenigen, die sich Enkel, Neffen usw. nennen, auch wirklich Enkel, Neffen usw. sind. Es würde die Grundlage der Gesellschaft erschüttern, wenn ein Mann die Kinder seines Bruders nicht mehr als aus dem gemeinsamen Erbgut seiner und seines Bruders Eltern hervorgegangen ansehen könnte, sondern stets damit rechnen müßte, daß die Kinder des Bruders Kinder eines Unbekannten sind.

6. Die heterologe Insemination sollte verboten und bestraft werden.

bei Unzucht und Ehebruch werden. Im übrigen ist er durch die Regeln der Standesethik gebunden. — Nach der Britischen Juristenkommission berührt die homologe Insemination eher religiöse, ethische, psychologische und soziologische Fragen als juristische, obwohl nicht ausgeschlossen sein soll, daß auch die hom. I. zum Scheidungsgrund werden kann.

¹²³ Russell V. RUSSELL CASE 1924 A. C. 721: „*The appellant conceived and had a child without having been effected by any man; she was fecundated ab extra . . . The jury came to the conclusion that she had been fecundated ab extra by another man unknown, and fecundation ab extra is, I doubt not, adultery . . .*“

¹²⁴ Orford V. ORFORD CASE 1921, 58 D.L.R. 251: „*. . . the essence of the offence of adultery consists, not in the moral turpitude of the act of sexual intercourse, but in the voluntary surrender to another person of the reproductive powers or faculties of the guilty person, and any submission of those powers to the service or enjoyment of any person else (other) than the husband of the wife comes within the definition of adultery . . .*“ — Ebenso die in Teil C III mitgeteilte italienische Auffassung von Battaglini und vom Appellationsgerichtshof Padua.

¹²⁵ Canterbury 37 ff.

Diese Stellungnahme der Juristen im Jahre 1948 ist umstritten und fand auch im Jahre 1958 scharfe Gegner; durch ein von der Times wörtlich veröffentlichtes Urteil eines schottischen Richters (Lord Wheatley), der feststellte, die heterologe Insemination sei kein Ehebruch, weil es an der *coniugatio membrorum* fehle, kam es zu heftigen öffentlichen Diskussionen, in deren Verlauf die Leitsätze von 1948 angezweifelt wurden. Auf der anderen Seite fand das Urteil des schottischen Gerichts ebenfalls keine Gegenliebe bei der Bevölkerung¹²⁶.

Durch einen Antrag des Lords Blackford gelangte die Diskussion über die Insemination dann auch am House of Lords nicht zum Stillstand. Der Antrag sah vor, der Regierung Ihrer Majestät vorzuschlagen, in einem Gesetz die heterologe Insemination dem Ehebruch gleichzustellen, als Grund zur Scheidung anzuerkennen und die auf solchem Wege mit Drittsperma erzeugten Kinder für illegitim zu erklären¹²⁷.

Die Stellungnahme der Lords vom 26. 2. 1958 ist für uns nicht nur deshalb von Interesse, weil das House of Lords als Kollegium höchster geistlicher und weltlicher Autoritäten die höchste richterliche Instanz des Vereinigten Königreichs ist, sondern deshalb, weil die gleichen Argumente in ihrer Strittigkeit auch in der künftigen deutschen öffentlichen und besonders parlamentarischen Diskussion zu hören sein werden: Das Haus war in der Mehrheit darin einig, daß die Insemination durch eine spezielle Gesetzgebung erfaßt werden müsse. (Vgl. zu den folgenden Zahlen = Spaltenangaben die Anmerkung 12!) Sprecher dieser Mehrheit waren insbesondere die Erzbischöfe von Canterbury und York, 997, 939,

¹²⁶ Außer der Times auch der seriöse Manchester Guardian (ab 1. 9. 1959 nur noch Guardian) vom 13., 15. und 30. Jan. 1958; vom 8., 26. und 27. Febr. 1958 und vom 7. April 1958. — Die Diskussion wurde in Deutschland vom Spiegel Heft 6/1958 vom 5. Febr. 1958 aufgegriffen. Er schreibt: „... Doch nicht alle geistliche Herren teilen die Meinung des Bischofs (scil. Erzbischofs von Canterbury). Ein Arzt verriet, unter den Spendern, die sich ihm zur Verfügung gestellt hatten, befände sich etwa ein halbes Dutzend anglikanischer Geistlicher. Donald Soper, ein früherer Präsident der Methodisten, sprach sich öffentlich zugunsten der (sc. heterologen Insemination, im Text „AID“) ... aus und setzte sich sogar dafür ein, auf diese Weise auch natürliche Mutterinstinkte unverheirateter Frauen zu erfüllen, die keine Hoffnung auf eine Ehe haben ...“

Verf. hält diese Meldung über das „halbe Dutzend anglikanischer Geistlicher“ für nicht erweislich; es gelang ihm jedenfalls nicht, sie bei seinem Gespräch mit dem MORAL WELFARE COUNCIL (Organ der anglikan. Kirche) in London zu verifizieren. — Noch stärker gegen die Behauptungen des Spiegel spricht, daß Donald Soper sich auf der Methodisten-Konferenz in Newcastle upon Tyne am 12. Juli 1958, also genau 5 Monate nach Erscheinen der Spiegel-Meldung, gegen die heterologe Insemination ausgesprochen hat. Vgl. hierzu die Times vom 14. Juli 1958.

¹²⁷ Hansard 926.

der Bischof von Exeter, 989, sowie die Lords Blackford, 926, Denning, 943, Merriman, 982 und Mathers, 996¹²⁸.

Während aber gegen die homologe Insemination nichts einzuwenden sei (so der Erzbischof von Canterbury, 997, vgl. diese Auffassung mit der des Bischofs von Exeter, der seinerseits, allerdings nur zufällig, fast ganz mit der römisch-katholischen Auffassung übereinstimmt), seien die Gründe der Eheleute für die heterologe Insemination alle, einschließlich des an sich legitimen Verlangens der Frau, Mutter zu werden, hier egoistischer Natur und gemessen am Interesse des Kindes und der Gemeinschaft nicht stichhaltig (Lord Blackford, 933). Wenn auch die künstliche Insemination kein Ehebruch sei (so der Lordkanzler, 1008, der Erzbischof von York, 942; a. A. Lord Denning, 947), so gebe es doch keine gerechtfertigte Gelegenheit zur Indikation der Insemination mit Drittsperma (Erzbischöfe von Canterbury und York, 997 und 943), solange das Interesse der Gemeinschaft als höherstehendes Interesse gegen die Zulassung der heterologen Insemination spreche (Erzb. v. Canterbury, 999, und Bischof von Norwich, 966). Die Einbringung fremden Spermas in die Ehe widerspreche auch dem staatlichen Prinzip des Schutzes der Institution der Monogamie (Erzb. v. York, 942) und sei ein endgültiger Schritt in die Entpersönlichung des Menschen (der Lordkanzler, 1006). Die Geheimhaltung des wahren Vaters sei zwar ein offenes Zeichen für legalisierten Betrug am Kind, an der Verwandtschaft und am Staat (Bischof von Norwich, 965, Lord Denning, 945), müsse aber dennoch als das kleinere Übel der Publizierung der wahren Verhältnisse der Person des Kindes und des *donors* vorgezogen werden, was nicht ausschließe, daß man vielleicht im geeigneten Zeitpunkt dem Kind die wahren Verhältnisse mitteilen mag (bestritten, wie hier Bischof von Exeter, 991 und 993).

¹²⁸ Vgl. Anm. 12. — Es sind hier nur einige der 18 Redner berücksichtigt.

¹²⁹ Auf der anderen Seite der Minderheit wurde leidenschaftlich gegen ein Verbot der heterologen Insemination gestritten. Die fortschrittlich gesinnten Menschen seien gegen ein Verbot, welches die Freiheit der Bürger berühren müsse und die zu heterologer Insemination *omnimodo facturi* in die Hände verkrachter Scharlatane treibe. Über allem solle die Kirche sich nicht in Dinge des Staates (!) einmischen, sie könne nur ihre eigenen Anhänger verpflichten. „... it seems to me that in the view of many people, enlightened, forward-looking and sincere people, A.I.D. (sc. het. I.) can do a tremendous amount to relieve suffering and misery . . . among . . . a small but not an unimportant number of people . . . I believe that to make this practice illegal . . . would be to take a very grave decision . . . it surely strikes at the liberty of the citizen . . . If A.I.D. is a sin — and I do not believe it is — . . . but as a student of law and of politics I suggest that it would certainly be a sin, against political wisdom at any rate, to attempt to suppress it by making it a criminal offence or by any other means than by the persuasion of rational argument . . .“ So Lord Chorley in Hansard 969—976. — Ähnlich Lord Amulree, Hansard 956 f.

Eine gesetzliche Regelung sei zwar vordringlich (Lords Merriman, 982, Mathers, 995), müsse aber erst in aller Tiefe und ausführlicher Forschung (alle) geprüft werden, ehe man das House of Commons (unserm Bundestag vergleichbar) damit befassen könne, doch sollten bis dahin die Kinder aus heterologer Insemination heute schon als ehelich(!) gelten, um Härten zu vermeiden (Bischof von Exeter, 991, und der Lordkanzler, 1003). Die Meinung der Minderheit, zum Teil Befürworter der Insemination, vergleiche in Anmerkung 129. Die heterologe Insemination sollte Scheidungsgrund sein, wenn sie ohne *consensus* des Ehemannes vorgenommen wurde. Dagegen sei sehr fraglich, ob die heterologe Insemination mit *consensus* ebenfalls Scheidungsgrund werden könne (Lordkanzler, 1009; a. A. Erzb. v. Canterbury, 1009).

Ob im übrigen die heterologe Insemination noch zu einem strafrechtlichen Tatbestand erhoben wird, möchte Verf. aus dem in der Debatte vom 26. 2. 1958 gewonnenen Eindruck und der Pressereaktion¹³⁰ sowie nach einem Anfang 1959 in London mit dem Moral Welfare Council geführten Gespräch bezweifeln. Es mehren sich die Stimmen, die gegen ein strafrechtliches Verbot gerichtet sind, so neuerdings der Bischof von Exeter und der zweithöchste Kirchenfürst der Anglikanischen Kirche, der Erzbischof von York¹³¹.

Eine jüngst bekanntgewordene Stellungnahme des Council of the Law Society ist allerdings bemerkenswert, weil hier aus Juristenkreisen Großbritanniens zum erstenmal seit 1948 wieder ein strafrechtliches Verbot gefordert wird. Empfohlen wird die Beachtung folgender Punkte, die nach Meinung der Law Society erhebliche Bedeutung haben:

1. Heterologe Insemination ohne Konsens des Ehemannes ist ein Scheidungsgrund für diesen.
2. Das Fehlen der Zustimmung der Ehefrau eines *donors* zur Samenspende an Dritte ist für erstere ein Scheidungsgrund.
3. Ein durch heterologe Insemination gezeugtes Kind hat dieselbe Stellung wie ein eheliches Kind; dagegen ist ein durch homologe In-

¹³⁰ The Times, 2. Leitartikel vom 27. 2. 1958: „... the community should slow to create new crimes and to deprive people of new freedoms and possibilities of joy, until the case for so doing has been proved beyond reasonable doubt ...“ — Vgl. die die Gefahr des Inzests verharmlosende Stellungnahme der Family Planning Ass. in der Times vom 5. 4. 1958.

¹³¹ Hansard 942 für den Erzbischof von York; Hansard 991 für den Bischof von Exeter: „... I myself was a member of the Archbishop's Commission which has been referred to so often today and which recommended that A.I.D. should be made a criminal offence. I signed that report, but I should not sign it today ... gravely unwise ... effect of drawing the conduct of this practice from the responsible hands ...“ — Ähnlich die Lords Blackford 938, Chorley 969 f., Astor 1002 f. — Entgegengesetzt Lord Mathers 996.

semination nach dem Tod des Ehemannes mit sog. konserviertem Sperma des Ehemannes gezeugtes Kind stets unehelich.

4. Inseminierungen sind nur zugelassenen Ärzten gestattet.

5. Unverheiratete Frauen, die sich einer künstlichen Insemination unterziehen, dürfen ebensowenig bestraft werden, wie sie bestraft werden können, wenn sie auf natürlichem Weg ein uneheliches Kind gebären.

6. Der *donor* darf nur den Ärzten bekannt sein.

Im einzelnen wurden dann weitgehende Maßnahmen zur Registrierung von Inseminationsfällen erörtert^{131a}.

III. In Italien

Das bisher wohl am meisten diskutierte Gerichtsurteil zur künstlichen Insemination ist am 16. 2. 1959 vor dem Tribunale Penale di Padova (Padua) in der II. (Berufungs-) Instanz gefällt worden. Folgender Sachverhalt liegt zugrunde:

Im März 1956 trennten sich die Eheleute Faedda Antonio und Carla Casarotti in beiderseitigem Einvernehmen. (Scheidung ist in Italien nicht möglich.) Der letzte eheliche Verkehr hatte am 23. März 1956 stattgefunden.

Am 26. Mai 1957 gebar Signora Casarotti ein Mädchen. Der Ehemann zeigte daraufhin am 28. Juni 1957 seine von ihm getrennt lebende Frau wegen Ehebruchs an, die sich jedoch verteidigte, keinen Ehebruch begangen zu haben, sondern durch eine künstliche Insemination, die ein Mailänder Gynäkologe am 12. und 15. August 1956 vornahm, empfangen zu haben. Der vom Staatsanwalt gestellte Strafantrag auf 20 Tage Gefängnis wegen Ehebruchs wurde in der I. Instanz verworfen: die Casarotti wurde wegen Mangels an Beweisen freigesprochen.

Auf die Berufung von Staatsanwalt und Nebenkläger (Ehemann) hin verurteilte das Appellationsgericht zu Padua die Beklagte zu den beantragten 20 Tagen Haft sowie zu den Prozeßkosten beider Instanzen. Das (noch nicht rechtskräftige) Urteil wurde u. a. aus folgenden Gründen gefällt¹³²:

Der Schlüssel für die Lösung des Problems liege im Strafzweck (*tutela penale*), der mit dem Interesse des Staates an einer auch juristisch einwandfreien Ordnung identisch sei.

In erster Linie sei die Schwere des Ehebruchdeliktes im Bruch der ehelichen Treue (*fedeltà conjugale*) zu sehen. Dabei dürfe der Begriff des

^{131a} The Times vom 6. 8. 1959.

¹³² Verf. verdankt dem Präsidenten des Tribunale Penale di Padova, S. Excellenz Gran Croce Don Francesco Gravina, Ehrenballei und Ritter des Souveränen Malteserordens, einen Durchschlag der originalen Urteilsbegründung. Er gibt im folgenden einen Auszug aus der 28 Seiten umfassenden Schrift wieder.

Schutzes der ehelichen Treue nicht etwa dem Schutz der Gattentreue in nur geschlechtlicher Hinsicht gleichgestellt werden. Bereits aus der Stellung des Art. 559 c. p. (c. p. = Codex Penale)¹³³ ergebe sich, daß das Gesetz einen umfassenden Schutz des ehelichen Glücks gewährleisten wolle, der nicht nur die *fedeltà conjugale*, sondern auch das Wohlergehen von Eheleuten und Kindern in ihrer gemeinschaftlichen Einheit umfasse¹³⁴.

In diesem Sinne nenne Art. 143 c. c. (= Codex Civile) die Ziele der Ehe: *filiorum procreatio, mutuum adiutorium, remedium concupiscentiae*. Aber das Hauptziel der Ehe bleibe die Erzeugung von in ihr wohlgeborgenen Kindern aus der Verbindung zweier Eheleute heraus¹³⁵. Die Schutzwürdigkeit der Ehe im Sinne des Strafrechts sei deshalb nicht lediglich im Recht auf die geschlechtliche Ausschließlichkeit der Ehe gelegen, sondern in der moralischen Ordnung des Eheinstituts und im Schutzbedürfnis der Nachkommenschaft. Eine Frau, die sich der heterologen Insemination unterziehe, übertrage das ausschließliche, unübertragbare eheliche *ius in corpus* und verletze durch die Einführung eines fremden Kindes dazu das eheliche Treueverhältnis, das sich nur nach objektiven Gesichtspunkten bemessen lasse und nicht nach der subjektiv freieren Lebensweise einzelner Eheleute^{135a}. Wenn auch das Gesetz keine Definition des Ehebruchs gebe, so sei nur eine Gesetzesinterpretation angebracht, die den technischen Praktiken von heute gerecht werde, das Gesetz sei nicht *ex tunc* vom Willen derer, die es früher geschaffen haben, her auszulegen. Unter Hinweis auf ein ähnliches Urteil des Tribunale di Roma¹³⁶ und ausführlicher Diskussion der Rechtslage in den USA, der Bundesrepublik, Großbritanniens und der Schweiz führt das Gericht dann aus: „*In una Nazione come la nostra, in cui la religione e la morale cattolica hanno ispirato il legislatore specie in materia di matrimonio e di generazione non si può trascurare (= verwahrlosen lassen) il diritto canonico, la morale cattolica, la teologia morale ed i pareri dei teologi, anche se la norma di diritto positivo, una volta nata non subisce più variazione. Non si può trascurare il sentimento della popolazione ove il 99 % dei matrimoni, essendo concordatari sono regolati dal diritto canonico.*“ Von diesem Standpunkt aus sei deshalb allein das zu folgern, daß ein

¹³³ Im Titel „Straftaten gegen die Familie“, Untertitel „Straftaten gegen die Ehe“.

¹³⁴ Entscheidend: „*Il bene giuridico tutelato non è la fedeltà sessuale ma l'ordine giuridico matrimoniale, la genitalità, è evidente che la inseminazione artificiale di donna coniugata con seme diverso da quello del marito costituisce adulterio, perché intacca profondamente l'ordine che lo Stato vuole proteggere.*“ S. 16 des Urteils.

¹³⁵ „*Gli altri vengono dopo . . .*“ (S. 16).

^{135a} Vgl. außer dem besprochenen Urteil die Entscheidung des (deutschen) Bundesgerichtshofes BGHE v. 18. 12. 1957 in JZ (Juristenzeitung) 1958/505.

Recht über den eigenen Körper und den des Ehegatten nur im Rahmen des natürlichen Zieles (*procreatio*) der Ehe gegeben sei. Dies Ziel setze ein Einssein der Eheleute in gegenseitiger Liebe und Kindesliebe voraus. Die Verwerflichkeit der Samengewinnung (s. o.), durch die Dritte zum „Samenhändler“ (*venditore di seme*) werden, verlange aber von der Frau, ihr Verlangen nach einem Kind zu unterdrücken, wenn das Kind nicht auf natürlichem Wege in der Ehe gezeugt und empfangen werden könne (wobei die homologe Insemination nach diesem Urteil nicht als verboten angesehen werden kann). „*Secondo le leggi naturali e la legge divina positiva, la procreazione di una nuova vita non può essere frutto che del matrimonio. Solo questo salvaguarda (gewährleistet) la dignità degli sposi. Parimenti è immorale la inseminazione artificiale nel matrimonio, prodotta con l'elemento attivo di un terzo, perchè soltanto gli sposi (allein die Eheleute) hanno un diritto reciproco sul loro corpo per generare una vita nuova, diritto esclusivo, incedibile, inalienabile.*“ „*Il contratto in parola non conferisce (gibt nicht das Recht) loro il diritto alla inseminazione artificiale . . . Ancora meno (noch weniger) si può far derivare dal diritto alla 'prole' fine primario del matrimonio. Il contratto matrimonio non conferisce questo diritto . . . Gli esseri umani debbono (Die Menschen müssen) mantenere la loro dignità sessuale e non trasformarsi in produttori meccanici. Dimostrato che, nella specie, la inseminazione costituisce adulterio.*“

Der Verfassungsrichter Prof. Giulio Battaglini hat in einem Aufsatz¹³⁷ das Urteil des Gerichts von Padua gutgeheißen. Im Gegensatz zu der bislang auch in Italien noch herrschenden Lehre im Anschluß an Carrara¹³⁸, Puccioni¹³⁹, aber auch den berühmten Manzini¹⁴⁰ steht Battaglini auf dem Standpunkt, daß nicht ein *congiungimento carnale volontario* das Wesen des Ehebruchs allein ausmacht, sondern die Verletzung der *fedeltà conjugale* (ehelichen Treue). Im Gegensatz zu der von einigen Abgeordneten des italienischen Parlaments in einem Gesetzesvorschlag zum Ausdruck gebrachten Auffassung, die heterologe Insemination unterliege nach heutigem italienischen Strafrecht (Art. 559 c. p.) nicht der Bestrafung, ist Battaglini der Meinung, daß „*per noi non si tratta di una questione di lacuna (Gesetzeslücke), ma di una questione di interpretazione.*“ Insofern besteht sowohl für das deutsche Strafrecht (§ 172 StGB) wie für das italienische (Art. 559 c. p.) die nämliche Situation:

¹³⁶ Vom 19. 4. 1956.

¹³⁷ Battaglini in *Fecondazione artificiale e adulterio* in der Zeitschrift „La Giustizia Penale“, Fasciolo III, Marzo 1959. Verf. dankt H. Prof. Welzel, Bonn, für die Überlassung dieses Aufsatzes.

¹³⁸ Programma, Vol. III, Lucca 1866, § 1884.

¹³⁹ Cod. pen. toscano illustrato, Vol. IV, Pistoia 1857, art. 291.

¹⁴⁰ Diritto penale italiano, Vol. VII, ediz. 1951, n. 2767, p. 678.

In beiden Rechten ist der Ehebruch strafbar (die deutschen Prozeßvoraussetzungen eingeschlossen!), in beiden Rechten ist der Ehebruch nicht definiert. Verfasser möchte sich, ohne auf den Abschnitt IV vorgreifen zu wollen, auch für das deutsche Recht der Ansicht Battaglinis anschließen. Es ist daher mit Battaglini nicht nötig, ein neues Gesetz (in Italien und Deutschland) zu schaffen. Es genügt die logische Interpretation des Gesetzes. Von Gesetzeslücke wäre nur dann zu sprechen, wenn der Begriff des Ehebruchs wie im spanischen Recht Art. 449 c. p. fest umrissen wäre und dadurch die Insemination von der Subsumtion ausschloesse.

IV. In der Bundesrepublik Deutschland

Zum Verständnis der rechtlichen Lage des Kindes sei eingangs ein Wort zur zivilrechtlichen Stellung des Kindes in der Bundesrepublik gesagt.

1. Ist das Kind von einer verheirateten Frau während der Ehe geboren worden, und ist dabei Sperma des Ehemannes verwendet worden, so ist das aus dieser (homologen) Insemination hervorgehende Kind gemäß §§ 1591/1593 BGB ehelich. Vom Erfordernis der Beiwohnung gemäß § 1591 I 1 ist für die Fälle der homologen Insemination abzusehen, da der Gesetzgeber im Jahre 1896 die Beiwohnung offenbar als denjenigen Naturvorgang angesehen hat, der sich damals praktisch als einzige Ursache der Erzeugung anbot¹⁴¹.

Man wird zugeben müssen, daß die Frau auch auf künstlichem Wege (homolog) erzeugte Kinder vom Ehemann empfangen hat, wenn es sich eben um seinen Samen handelt. Warum der Kurzkommentar zum BGB von Palandt, 18. Aufl. 1959, Anm. 2 zu § 1591 den Satz 2 des Absatzes I des § 1591 BGB im Rahmen der homologen Insemination für unanwendbar hält, ist nicht ganz einzusehen. Die Unterscheidung zwischen homologer und heterologer Insemination muß daher exakter getroffen werden. Für die heterologe Insemination vgl. schon Dölle, Anm. 142.

2. Ist das Kind von einer verheirateten Frau während der Ehe geboren worden, und ist dabei Sperma eines Dritten verwendet worden, so wird bis zur Widerlegung der gesetzlich vermuteten (*praesumptio iuris*) Beiwohnung des Ehemannes (§ 1591 II 1 BGB) die Ehelichkeit des Kindes nicht in Frage gestellt (§ 1591 I 1 BGB).

¹⁴¹ Dölle 197. — Vgl. auch Palandt, Kurzkommentar zum BGB, 18. Aufl. 1959, Anm. 4 zu § 1591: „Die Ehelichkeit eines aus künstlicher (sc. Besamung) . . . hervorgegangenen Kindes unterliegt an sich ebenfalls den bürgerlich-rechtlichen Ehelichkeitsvoraussetzungen gem. § 1591, jedoch wird wegen des Ausnahmecharakters der Zeugung die ungeklärte Gewißheit (?) zu Lasten des Kindes gehen müssen.“

Gelingt ein Nachweis offener Unmöglichkeit, daß das Kind vom Ehemann empfangen ist oder daß der Ehemann beigewohnt hat (§ 1591 Abs I Satz 2 BGB), z. B. durch längere Abwesenheit des Ehemannes, durch Blutgruppenuntersuchungen und erbbiologische Gutachten, so ist das Kind unehelich¹⁴². Die Unehelichkeit kann jedoch nur geltend gemacht werden, wenn sie rechtskräftig festgestellt ist, § 1593 BGB¹⁴³.

3. Ist die Mutter ledig, verwitwet oder geschieden, so gilt das Kind stets als unehelich¹⁴⁴.

Für die weiteren zivilrechtlichen Fragen (auch zu Art I des Grundgesetzes) sei auf Dölle verwiesen: er behandelt auch die Ansprüche gegen den Samenspender¹⁴⁵ und den injizierenden Arzt^{146, 147}.

*

Wenn das geltende Recht die künstliche Insemination in keiner Weise ausdrücklich und — wie der Ltd. Reg.-Dir. der Jugendbehörde des Staates Hamburg, Becker, meint — auch durch die Subsumtionsmöglichkeiten unter bestehende Tatbestände nur unzureichend regelt¹⁴⁸, so ist nicht zu verkennen, daß sich einzelne Juristen gegen eine Einbeziehung

¹⁴² Dölle unterscheidet wie folgt: heterologe Insemination: 1. Hat der Ehemann innerhalb der Empfängniszeit beigewohnt (oder ist die Vermutung der Bewohnung nicht widerlegt, § 1591 Abs. II Satz 1 BGB), so ist das Kind ehelich gemäß § 1591 Abs. I Satz 1 BGB, es sei denn, es ist offenbar unmöglich, daß das Kind vom Ehemann abstammt gemäß § 1591 Abs. I Satz 2 BGB. 2. Hat der Ehemann nicht beigewohnt, so ist, wenn auch die Vermutung gemäß § 1591 Abs. II Satz 1 BGB widerlegt ist, das Kind unehelich, § 1591 BGB. Als Vater des unehelichen Kindes im Sinne der §§ 1708—1716 BGB gilt dann, wer der Mutter innerhalb der Empfängniszeit beigewohnt hat oder dessen Samen mit seinem Einverständnis auf die Mutter übertragen worden ist, es sei denn, daß auch ein anderer der Mutter innerhalb dieser Zeit beigewohnt hat oder Samen eines anderen in der gleichen Zeit übertragen worden ist (*exceptio plurium concubantium*). Dölle, Festschrift für Rabel, Band I, S. 190 und zusammenfassend S. 197 f.

¹⁴³ Anfechtungsrecht haben der Ehemann (und zwar immer dann, wenn die Insemination ohne seine Einwilligung erfolgt ist und nach heutiger Gesetzeslage auch mit erfolgter Einwilligung) sowie der Staatsanwalt, Dölle 198 ff., nie die Kindesmutter, nie der wirkliche Erzeuger, nie das Kind selbst. Hat der Ehemann bereits angefochten und wurde seine Klage abgewiesen, kann der Staatsanwalt nicht auch noch anfechten, so BGH in JZ 1957/281 gegen bisherige entgegengesetzte Rechtsprechung.

¹⁴⁴ Dölle 209 für alle.

¹⁴⁵ Der Samenspender ist dann Zahlvater, wenn sein Samen mit seiner Zustimmung von einem konkreten bekannten Arzt in einem konkreten bekannten Fall benutzt worden ist, vgl. § 1717 BGB.

¹⁴⁶ Ansprüche evtl. aus positiver Vertragsverletzung (§§ 242, 276, 249 BGB) oder aus unerlaubter Handlung (§ 823 BGB), wobei der Schadenersatz wohl die Unterhaltsgewährung ist, wenn der Arzt schuldhaft gehandelt hat. (?)

¹⁴⁷ Dölle 190 ff.

¹⁴⁸ So Becker in einem Interview mit Constanze Heft 4/1959.

der Insemination ins kommende Strafrecht aussprechen und auf die vorhandenen Tatbestände hinweisen¹⁴⁰. Solche Tatbestände sind unter manchen weiteren in Frage kommenden Delikten (Schändung, Personenstands-fälschung, Notzucht, Nötigung, §§ 176 Ziff. 2, 169, 177, 240 StGB) die Körperverletzung (§§ 223 ff. StGB) und der Ehebruch (§ 172 StGB).

a) Körperverletzung durch den inseminierenden Arzt, vorgenommen an einer Ledigen¹⁵⁰. Eine Bonner Jur. Diss. von 1953 von Kaeuffer¹⁵¹ kommt unter reichlicher Heranziehung von Literatur zu dem Ergebnis, daß in der künstlichen Insemination¹⁵² regelmäßig ein Eingriff in die körperliche Unversehrtheit zu erblicken sei, der nicht dadurch tatbestandlich ausgeschlossen werde, daß ein ärztlicher Eingriff vorliege, weil es sich beim Eingriff an einer Ledigen entweder nicht um eine nötige Heilbehandlung handle¹⁵³ oder — wenn schon — es sich, wie im Falle der schwerwiegenden neurotischen Mutterschaftskomplexe der unverheirateten Frau, nicht um eine ärztlich gebotene Indikation handle. Der Gesetzgeber aber habe auch entgegen dem Satz *volenti non fit iniuria* der Einwilligung die rechtfertigende Kraft versagt, wenn die Tat gegen die guten Sitten verstoße, was Kaeuffer nachzuweisen versucht. Das Ergebnis ist dann die Strafbarkeit des Arztes bzw. des sonstigen Inseminators nach § 223 StGB (vorsätzliche leichte Körperverletzung), evtl. auch nach § 223a StGB (gefährliche Körperverletzung); aus dem Gesichtspunkt der notwendigen Teilnahme heraus gelangt Kaeuffer im Anschluß an Lange¹⁵⁴ unter Ablehnung einer Anstiftung oder Beihilfe zur Straffreiheit der

¹⁴⁰ Dölle für die zivilrechtliche, Kaeuffer für die strafrechtliche Seite sind der Ansicht, der heute bestehende Schutz genüge auch für die heterologe Insemination. — Dem stimmt Verf. zu, solange die künstliche Insemination so wenig bekannt und ihr Ausmaß in der Bundesrepublik gar nicht zu übersehen ist. Man sollte wie in Großbritannien erst einmal zuverlässige Untersuchungen anstellen, ehe man — düster prophezeiend — fragt, was in welchem Umfang wie hoch zu verbieten sei. Für die zivilrechtl. Seite hat sich Erdsiek in d. Neuen Juristischen Wochenschrift 1960/23 f. der hier vertretenen Ansicht (Dölle) angeschlossen.

¹⁵⁰ Körperverletzung liegt dann vor, wenn die heterologe Insemination eine körperliche Mißhandlung oder eine Gesundheitsschädigung darstellt, soweit die Handlung des Arztes nicht als eine den Tatbestand ausschließende Heilbehandlung zu bezeichnen ist, was aber, sofern die ärztliche Standesethik eine heterologe Insemination als Heilbehandlung anzusehen überhaupt gestatten kann (und der 62. Ärztetag hat dies ja grundsätzlich abgelehnt!), worauf Schönke (Kommentar zum StGB, 6. Aufl. 1952, A IV 4 zu § 223 StGB) hinweist, zumindest für die heterologe Insemination an einer Ledigen verneint werden muß, vgl. Kaeuffer 64.

¹⁵¹ Kaeuffer, vgl. Anm. 8. — Referent Prof. von Weber, Korreferent Prof. Welzel, beide Bonn.

¹⁵² Kaeuffer 48 f.

¹⁵³ Ders. 64.

¹⁵⁴ Lange, Die notwendige Teilnahme, Berl. Krim. Inst., 1940.

Frau sowie zur Strafbarkeit des Spenders wegen Beihilfe für den Fall, daß er wußte, für welchen konkreten Fall sein Sperma zur Insemination einer ledigen Frau dienen sollte¹⁵⁵.

b) Den Tatbestand der Körperverletzung der Ehefrau durch homologe Insemination lehnt Kaeuffer ab aus dem Gesichtspunkt, daß eine homologe Insemination den Charakter der Heilbehandlung trage¹⁵⁶, die psychische oder physische Störungen der Ehepartner bei der natürlichen Vereinigung zu überbrücken trachte. Eine ärztliche Hilfe sei in diesen Fällen auch geboten. Das Fehlen der Einwilligung der Frau führe nicht zur Bejahung der Tatbestandsmäßigkeit der Körperverletzung, da der Ausschluß der Tatbestandsmäßigkeit durch den Heilzweck und sein Gebotensein grundsätzlicher Natur sei¹⁵⁷. Das Fehlen der Zustimmung des Mannes¹⁵⁸ sei unerheblich, da für diesen selbst keine Beeinträchtigung vorliege¹⁵⁹.

c) Bei der heterologen Insemination bejaht Kaeuffer zwar den Heilzweck, doch fehlt es nach ihm am Gebotensein des ärztlichen Eingriffes, der von der deutschen Ärzteschaft (vgl. A VII) in ihrer überwältigenden Mehrheit sowohl bei einer ledigen Frau als auch bei Eheleuten, die eine heterologe Insemination wünschen, abgelehnt wird¹⁶⁰.

Mangels der Sittenmäßigkeit des Eingriffs fehle es an der rechtfertigenden Wirkung der Einwilligung, so daß letztlich eine Strafbarkeit möglich erscheint. Auch unter dem Gesichtspunkt der Güterabwägung zwischen dem geschützten Rechtsgut der Ehe und dem körperlichen Interesse könne das Ziel einer Erhaltung der Ehe die Vornahme einer Körperverletzung unter Aufgabe des sittlichen Prinzips nicht rechtfertigen¹⁶¹.

d) Kaeuffer bejaht den Ehebruchscharakter der heterologen Insemination. Er wendet sich mit Recht gegen die Auffassung, zum Ehebruch im

¹⁵⁵ Kaeuffer 81.

¹⁵⁶ Ders. 84 f.

¹⁵⁷ Ders. 88. Sehr weitgehend. Das Reichsgericht (RG) nahm Körperverletzung an, die herrschende Lehre sieht dagegen in der kunstgerechten Heilbehandlung wider Willen der Betroffenen ein Freiheitsdelikt: Freiheitsberaubung (§ 239), Nötigung (§ 240). Vgl. Welzel, Das Deutsche Strafrecht, 5. Aufl. 1956, S. 227. So wird man auch Kaeuffer a. a. O. interpretieren müssen.

¹⁵⁸ Hierzu der berühmte Fall von 1905 vor dem Landgericht Koblenz, später 1907 vor dem Oberlandesgericht Köln und 1908 vor dem Reichsgericht: Eine Frau hatte sich ohne Wissen des Ehemannes aus einer *pollutio nocturna* stammendes Sperma des Mannes eingeführt und empfang. Die Klage des Mannes auf Scheidung wurde abgewiesen. Damals wurde aber eine solche Insemination nicht für möglich gehalten, dennoch blieb das Kind kraft der Vermutung ehelich. Vgl. hierzu RG in „Recht“ 1907 S. 522.

¹⁵⁹ Kaeuffer 95.

¹⁶⁰ Ders. 96.

¹⁶¹ Ders. 104.

Sinne des § 172 StGB gehörten die *coniugatio membrorum* und „lustbetonter Charakter der Ehebruchshandlung“¹⁶².

Er sieht das Schutzgut der Ehe als sozial-ethischer Institution in der Verletzung einer „nach der Auffassung unseres Kulturkreises“ naturgegebenen Ordnung der geschlechtlichen Sittlichkeit. Er verweist darauf, daß die Vertreter der herkömmlichen Auffassung bei der Formulierung des Begriffs des Ehebruchs an die Möglichkeit einer Insemination überhaupt nicht gedacht haben¹⁶³ und daß die Gründe, die den außerehelichen Beischlaf strafbar machen, auch bei der heterologen Insemination vorlägen¹⁶⁴.

*

Die herrschende Lehre teilt diese Auffassung Kaeuffers zum Ehebruch im Sinne des § 172 StGB nicht¹⁶². Sie steht nach wie vor auf dem vor über 70 Jahren vom Reichsgericht¹⁶⁵ vertretenen Standpunkt, der Ehebruch als Bruch ehelicher Treue könne nur durch real vollzogenen Beischlaf verwirklicht werden, obwohl sich dafür im deutschen Strafgesetzbuch keine Stütze findet¹⁶⁶. Diese auf uns als herrschende Lehre überkommene Ansicht geht auf die in früherer Zeit durchaus verständliche Auffassung zurück, daß die Herbeiführung der Gefahr einer *perturbatio sanguinis* nur durch den Beischlaf möglich sei. Wenn aber heute eine dem

¹⁶² So insbes. im deutschen Recht Welzel, Das Deutsche Strafrecht, 5. Aufl. 1956, 332. — Olshausen, Kommentar zum StGB, 11. Aufl. 1927, Anm. 1, zu § 172. — Frank, Kommentar zum StGB, 18. Aufl. 1931, 1 zu § 172. — Ebenso RG 7/299 und RG 70/173 (st. Rspr.). — Gegen diese wohl zu enge Auffassung Volkmar, Eherecht, § 47 Anm. 2. — Schmidt-Leichner in ZAKdR 1940/386. — Kaeuffer 107 ff. — Anm. 123, 124. — Teil C III, C IV der vorl. Arbeit.

¹⁶³ Kaeuffer 118.

¹⁶⁴ Im Anschluß an Welzel unterstreicht Kaeuffer, daß die Einwilligung zum Ehebruch die Rechtswidrigkeit nicht aufhebt, da die Ehe als sozial-ethische Institution der Verfügung des einzelnen entzogen ist. Da jedoch die Verfolgbarkeit des Ehebruchs durch heterologe Insemination von der Scheidung der Ehe abhängt, das Scheidungsrecht des Ehegatten aber nach § 42 II Ehegesetz dann entfällt, wenn er dem Ehebruch zugestimmt hat, ist eine Bestrafung wegen Ehebruchs dann nicht möglich, wenn der Ehemann zur heterologen Insemination zugestimmt hat. (Dann aber Möglichkeit, evtl. wegen Körperverletzung zu bestrafen!) Doch wird das Scheidungsrecht auch dann noch sehr bedeutsam, wenn der Ehemann nicht in die Insemination eingewilligt hat. Mit Rechtskraft des Scheidungsurteils könnte der Ehemann dann einen Strafantrag nach § 172 StGB stellen.

Eine Strafbarkeit des Arztes scheidet wegen fehlender Prozeßvoraussetzungen dann aus, wenn der Ehemann eingewilligt hat. Im Gegenfall ist der Arzt je nach seiner Willensrichtung Täter oder Teilnehmer (so jedenfalls Kaeuffer 132). Für den Spender ergibt sich etwas Ähnliches.

¹⁶⁵ RG 7/299; 70/174. St. Rspr.

¹⁶⁶ Der Ehebruch wird in § 172 StGB nicht definiert. Dort heißt es lediglich: „(1) Der Ehebruch wird . . . mit Gefängnis bis zu sechs Monaten bestraft . . .“

Staat unerwünschte *perturbatio sanguinis* auch durch die heterologe Insemination heraufbeschworen wird, so muß der moderne Ehebruchsbegriff dergestalt gefaßt werden, daß eine Verletzung der staatlich geschützten Eheinteressen nicht eintritt, d. h. der Ehebruchbegriff muß die Gefahr für die Reinheit der Familiensubstanz (vgl. Art. 119 II der Weimarer Verfassung!) berücksichtigen, die in allen Fällen gefunden werden kann, in denen sich die Frau den aktiven Zeugungskräften eines Dritten hingibt; dies sind heute Beischlaf, verstanden als *coniugatio membrorum*, und heterologe Insemination als *immissio seminis ab alieno*.

Die Stellung des § 172 im 12. Abschnitt des Besonderen Teils des StGB („Straftaten gegen Personenstand, die Ehe und die Familie“) läßt es erforderlich erscheinen, den kriminellen Gehalt des Ehebruchs noch deutlicher zu umreißen: „Die Ehe steht als Grundlage des Familienlebens... unter dem besonderen Schutz der Verfassung. Die Reinerhaltung... der Familie ist Aufgabe des Staates... Die Erziehung des Nachwuchses ist... natürliches Recht der Eltern...“ (Art. 119, 120 WV). Die Ehe ist Grundlage und Keimzelle des Staates, nicht seine Institution¹⁶⁷; sie ist vorstaatliche, sittliche, ausschließliche Lebensgemeinschaft der Eheleute, an deren Erhaltung und Förderung der Staat ein legitimes, ja ein notwendiges Interesse hat.

Diese ausschließliche Ehe wird durch die heterologe Insemination in gleicher Weise verletzt wie durch die *coniugatio membrorum*, das *ad alterum thorum ire*. In beiden Fällen dringt ein Dritter in die Ausschließlichkeit der Ehe ein, im Fall der heterologen Insemination kommt hinzu, daß der geheimnisvollste Vorgang *procreationis hominem* an die Technik Dritter ausgeliefert wird. Das erinnert an die groß aufgezogenen Tierzuchtfarmen und an das Experimentieren mit Zuchtbullensamen! Auf diese Weise werden die in Art. 6 des Grundgesetzes geschützte Ehe und Familie entpersönlicht, die Ehe als die menschliche Form der geschlechtlichen Polarität (Dirks) wird aufgehoben.

An diese Möglichkeiten und ihre Problematik — es ist schon gesagt worden — hat der deutsche Gesetzgeber weder im BGB von 1896 noch im Ehegesetz von 1938 in der Fassung des Kontrollratsgesetzes Nr. 16 von 1946 gedacht und erst seit wenigen Jahren, ja Monaten, ist eine Diskussion über die Insemination in Fachkreisen, aber noch sehr zaghaft, entstanden.

¹⁶⁷ Ehe und Ehrechte werden als Naturrechte, nicht als staatliche Rechte im Gegensatz noch zur liberalistischen Verfassung der Frankfurter Nationalversammlung von 1849 (§ 150), sowohl in der Weimarer Verfassung (WV) als auch im Grundgesetz (GG) angesehen, vgl. Siebert, in: Staat und Gesellschaft, Band 2, Von Frankfurt nach Bonn, Die deutschen Verfassungen 1849 bis 1949, 3. Aufl. 1958, Anm. 112, 113 zu Art. 119/120 WV, S. 72. — Zum GG vgl. Maunz, Deutsches Staatsrecht, 7. Aufl. 1958, S. 115. — Ebenso die Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts in BVerfGE 6/55 und 6/386. — Ferner BVerfG in JZ 1959/528 f.

Es ist daher an der Zeit, bestehende Definitionen des Ehebruchs den neuen Erkenntnissen anzupassen, wozu bereits das geltende Strafrecht in § 172 StGB, das den Ehebruch nicht definiert, einlädt. Ziel der Lehre wie der Rechtsprechung sollte es daher sein, die Problematik der im Grundgesetz geschützten Ehe im Hinblick auf die neuen verhängnisvollen ehegefährdenden Tatbestände zu überdenken. Das Ergebnis müßte m. E. sein, die heterologe Insemination in den bisher herrschenden Ehebegriff einzubeziehen und der Strafwürdigkeit der Insemination *ab alieno* bereits im Rahmen des Ehebruchdeliktes Rechnung zu tragen, ohne gleich andere gesetzgeberische Maßnahmen einzuleiten, gegen die vorerst freilich schwere Bedenken (s. u.) geltend gemacht werden müßten.

*

Wem diese Tatbestände aber dennoch als zu wenig umfassend und auf die Problematik der Insemination zu wenig zugeschnitten erscheinen, der mag wohl eine neue gesetzliche Regelung im Rahmen der Strafrechtsreform befürworten. Ob aber insbesondere die heterologe Insemination verboten oder „geregelt“ werden soll, ist heiß umstritten. Der Deutsche Ärztinnenbund E. V. befürwortet ein Verbot schlechthin, weil die heterologe Insemination die Personalität des Kindes mißachte, schwere Konfliktsituationen für das Kind heraufbeschwöre und die Gefahr des Inzests mit sich bringe¹⁶⁸, das Kind um den leiblichen Vater bringe und die Familie selbst bei beiderseitigem Wunsch der Eheleute nach einem Kind gefährde¹⁶⁹. Ähnlich die Deutsche Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie¹⁷⁰. Die Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie und Nervenheilkunde lehnt die heterologe Insemination zwar grundsätzlich ab, äußert sich aber gegen jede Einführung eines neuen Straftatbestandes in das kommende Strafrecht. Nach ihrer Ansicht genügt der Schutz, den Zivil- und Strafrecht, aber nicht zuletzt auch die Standesgerichtsbarkeit der Ärzteschaft, schon heute bereit halten¹⁷¹; so auch der 62. Deutsche Ärztetag.

Endlich weist die Deutsche Gesellschaft für gerichtliche und soziale Medizin auf die „heikle Angelegenheit der Intimsphäre zwischen den Beteiligten“ hin und glaubt, daß durch eine gesetzliche Regelung die Insemination nur *propagiert* werde. Eher müsse die ärztliche Standesethik die sittlich-ethisch belastende heterologe Insemination aus dem Gesichtspunkt heraus ablehnen, daß das „Sakrament der Ehe durch die

¹⁶⁸ Auf den Fall von 90 jungen Menschen, die, ohne es zu wissen, Halbgeschwister sind, und in ein und demselben kleinen Ort bei Johannesburg leben, wurde bereits aufmerksam gemacht.

¹⁶⁹ GA 1959/Heft 1 S. 5. — Ähnl. Dt. Ges. für Psychotherapie und Tiefenpsychologie, a.a.O. S. 6.

¹⁷⁰ Vgl. Anm. 169.

¹⁷¹ GA 1959/Heft 1 S. 6.

heterologe Insemination auf die Stufe eines technischen Laboratoriumsvorgangs herabgewürdigt“ werde, wozu der Arzt seine Hand nicht leihen sollte.

*

Am 12. 6. 1958 hat der Bundesminister der Justiz in einer Fragestunde des Bundestags die Regelung der Insemination zu prüfen in Aussicht gestellt, sobald die Große Strafrechtskommission ihre endgültigen Vorschläge unterbreitet habe. Wenn die bisherigen Pläne endgültig werden, so wird sich der Deutsche Bundestag bei der Behandlung des Besonderen Teils des neuen Deutschen Strafgesetzbuches einem neuen Straftatbestand gegenübersehen, der mit anderen Tatbeständen unter dem Titel: „Straftaten gegen Ehe, Familie und Personenstand“ steht und der Insemination gewidmet ist:

§ 210 des Entwurfs¹⁷²

- 1) Wer eine künstliche Samenübertragung bei einer Frau vornimmt, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft.
- 2) Eine Frau, die eine künstliche Samenübertragung bei sich zuläßt, wird mit Gefängnis bis zu zwei Jahren oder mit Strafhaft bestraft.
- 3) Die Absätze 1 und 2 sind nicht anzuwenden, wenn ein Arzt Samen des Ehemannes bei dessen Ehefrau mit Einwilligung beider Ehegatten überträgt.
- 4) Wird die Tat des Absatzes 1 ohne Einwilligung der Frau begangen, so ist die Strafe Gefängnis nicht unter sechs Monaten.
- 5) Die Tat ist auch strafbar, wenn sie ein Deutscher, der seinen gewöhnlichen Aufenthaltsort im Inland hat, im Ausland begeht.

*

Dies ist der bisher letzte Entwurf. Es ist bezeichnend, daß sich noch in der 72. Sitzung vom 8. März 1958 verschiedene Mitglieder der Großen Strafrechtskommission gegen die Aufnahme derartiger Straftatbestände ins StGB aussprachen (z. B. Prof. Bockelmann, Göttingen, der aber auch ausführte, daß er „keinen einzigen Grund anzuerkennen (sc. vermag), der die künstliche Insemination jemals rechtfertigen könnte, auch nicht den Umstand, daß die Ehegatten unter ihrer Kinderlosigkeit leiden“; wenn überhaupt die Insemination verboten werden sollte, dann in einem Sondergesetz und nur bei hoher Strafe. Ähnlich auch Bundesjustizminister a. D. Neumayer.)

¹⁷² Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission, 7. Bd., Bes. Teil, 67. — 75. Sitzung, Bonn 1959, Auszug aus der 72. Sitzung, S. 202 ff.

Merkwürdig wirken die Äußerungen der Oberkirchenrätin S c h w a r z-
h a u p t (MdB), die sich gegen ein volles Verbot der Insemination aus-
spricht und ausführt: „Der einzige Gesichtspunkt, aus dem man (sc. die
heterologe Insemination) bestrafen kann, scheint mir der der Verletzung
des Selbstbestimmungsrechts der Frau zu sein.“ Das erinnert an gewisse
Ausführungen von Z i l l m e r, auf die bereits früher Bezug genommen
wurde. Mit Recht weist demgegenüber Prof. L a n g e, Köln, darauf hin,
daß der Schutz von Ehe und Familie dem Gedanken individueller persön-
licher Rechtsgüter (Selbstbestimmungsrecht der Frau) vorgehe. Das Gebot
der Wahrung der überpersönlichen Güter ist nach Lange mit
Recht das wichtigste. Streitig war, wie aus anderen Vorschlägen ersichtlich
ist¹⁷³, der Umfang des Straftatbestandes, die Höhe der Strafe und die
Frage, ob die Insemination Antragsdelikt sein sollte und daher nur auf
Antrag weniger Beteiligten, die wohl in den seltensten Fällen ein Straf-
verfahren beantragen werden (!), oder ob die Insemination im öffentlichen
Interesse an der Strafverfolgung zum Officialdelikt erhoben werden sollte,
bei dem dann von Amts wegen Klage erhoben werden muß. Der zitierte
§ 210 ist entgegen von Vorschlägen der Sachbearbeiter des Bundesjustiz-
ministeriums nach reiflicher Prüfung doch zum Officialdelikt erhoben
worden, er geht im Umfang des erfaßten Straftatbestandes von allen
anderen bekannten Vorschlägen am weitesten¹⁷³, umfaßt aber leider (!)

¹⁷³ Weitere interessante Entwürfe eines Verbotes der Insemination: § 345 (340)
des Umdrucks J 71 (vgl. Anm. 172).

(I) Wer eine künstliche Samenübertragung bei einer Frau ohne deren Ein-
willigung vornimmt, wird mit Gefängnis nicht unter 6 Monaten bestraft. Wird
die Tat mit Samen des Ehemannes begangen, so ist dieser als Täter oder Teil-
nehmer straffrei; bei einem anderen, der mit Einwilligung des Ehemannes
handelt, kann das Gericht... die Strafe... mildern.

Für den II. Absatz lagen zwei Vorschläge vor:

1. Alternative:

(II) Wer bei einer Ehefrau mit deren Einwilligung eine künstliche Samen-
übertragung mit Samen eines anderen als des Ehemannes ohne dessen Ein-
willigung vornimmt, wird mit Gefängnis bis zu zwei Jahren (einem Jahr)
bestraft.

2. Alternative:

(II) Wer bei einer Ehefrau mit deren Einwilligung eine künstliche Samen-
übertragung mit Samen eines anderen als des Ehemannes vornimmt, wird mit
Gefängnis bis zu zwei Jahren (einem Jahr) bestraft.

Die erste Alternative des II. Absatzes ist weniger umfassend. Sie straft nur,
wenn jemand eine heterologe Insemination ohne Einwilligung des Ehemannes
vornimmt; die andere straft jede heterologe Insemination. Interessanterweise
stimmten für die mildere Fassung des Absatzes II (1. Alternative) 12 Mitglieder
der Strafrechtskommission, für die strengere (und m. E. weit bessere) nur
7 Mitglieder.

Interessant dürfte sein, daß ein Entwurf der Unterkommission der Großen
Strafrechtskommission einen § 340 c (327 Abs. 2) vorsah, der folgende Fest-

nicht die Möglichkeit der Selbstinsemination, die durchaus möglich ist und als praktischer Fall bereits die deutschen Gerichte beschäftigt hat (vgl. Anm. 158!), umfaßt auch nicht, jedoch mit Recht nicht, die homologe Insemination mit beiderseitigem Einverständnis der Eheleute sowie die Vorbereitungshandlungen (z. B. Samengewinnung und Vermittlung von Samen an Ärzte), weil es hier noch an einer konkreten Haupttat fehlt, zu der der Täter Beihilfe leisten könnte. Ob es allerdings richtig ist, die künstliche Samenübertragung bei einer ledigen Frau, mit deren Einwilligung vorgenommen, nicht zu bestrafen, weil es sich nicht mehr um kriminelles Unrecht handelt¹⁷⁴, muß bezweifelt werden! Das Strafmaß ist im § 210 EStGB im Vergleich zu den bisherigen Vorschlägen¹⁷³ leicht angehoben. Bemerkenswert ist der 5. Absatz, wonach ein Deutscher auch strafbar wird, wenn er eine Insemination im Ausland vornehmen läßt, wo diese nicht strafbar ist, es sei denn, er wohne vorzugsweise selbst im Ausland.

Zugunsten des zitierten Entwurfs (§ 210) vertritt der Berichterstatter des Bundesjustizministeriums in der Großen Strafrechtskommission, Min.-Rat S c h w a l m, die Meinung, daß mit dem Grundsatzverbot unter Ausklammerung nur der homologen Insemination mit Einwilligung beider Eheleute der Rechtsunsicherheit vorgebeugt werden könne, die entstehe, wenn man noch andere Tatbestände ausnehme. Das ist zweifellos richtig. Doch scheint es dem Verfasser so, als ob ein solches *Push-button*-Verbot zur Lösung der Problematik der künstlichen Samenübertragung wenig, wenn nicht gar nicht beitragen wird; man vermag nämlich durch ein Verbot die Praxis der Insemination, die in der ganzen Welt praktiziert wird (200 000 Inseminations-Kinder!), weder aus der Welt zu schaffen noch einzudämmen. Ein der Insemination keineswegs kongruentes Exempel mag das erläutern: In der Bundesrepublik Deutschland werden jährlich etwa 4500 Abtreibungen bestraft, während man die Gesamtzahl wirklich

stellung traf: (I) Die Abtötung einer Leibesfrucht durch einen Arzt ist nicht rechtswidrig, wenn das Gericht sie zugelassen hat... und (sc. seit Beginn der Schwangerschaft) nicht mehr als 20 Wochen verstrichen sind... — (II) Das Gericht läßt die Abtötung der Leibesfrucht zu, wenn 1. ... ohne Einwilligung der Frau eine künstliche Übertragung von Samen eines anderen als des Ehemannes vorgenommen worden ist...

Die künstliche Insemination sei ausnahmslos strafwürdig, erklärten 2 Mitglieder der Strafrechtskommission. Die künstliche Insemination mit Ausnahme der homologen, wenn beide Eheleute in diese eingewilligt haben, hielten für strafwürdig 11 Mitglieder; 6 Mitglieder glaubten, eine Insemination sei überhaupt nur strafbar, wenn die Eheleute nicht in sie eingewilligt haben, wobei sie nicht mehr die Trennung zwischen homologer und heterologer Insemination als Kriterium zogen. Dagegen sprachen sich 16 Mitglieder für die Strafbarkeit der Insemination jeder Art bei ledigen Frauen aus. —

¹⁷⁴ So S c h w a l m auf S. 204 der Niederschriften, vgl. Anm. 172.

vorgenommener Abtreibungen in einem Jahr (Bundesrepublik allein!) mit zwischen 450 000 und 4 500 000 beziffert. Im allergünstigsten Falle werden also nur ein Prozent der jährlichen Abtreibungen in der Bundesrepublik gerichtlich erfaßt¹⁷⁵!

Wie viele Menschen werden, wenn die Insemination erst in die öffentliche Diskussion kommt und bekannt wird, nun nicht aus einer lebensverneinenden Haltung wie bei der Abtreibung, sondern weil sie neues Leben ersehnen, zur künstlichen Besamung ihre Zuflucht nehmen? Werden sie es nicht auch dann noch tun, wenn die Insemination verboten worden ist, so, wie man ja auch heute trotz des § 218 StGB ungeheuerlich viele Abtreibungen vornimmt? Gewiß, bei einem Verbot wird der standesbewußte Arzt keine Insemination vornehmen. Aber gibt es nicht Ärzte, die eine Abtreibung (gegen das entsprechende Risiko-Honorar, versteht sich!) vornehmen? Und gibt es auf der anderen Seite nicht auch bekannte Gynäkologen, die sich öffentlich zugunsten der Insemination ausgesprochen haben¹⁷⁶? Bei einem Verbot aber gelangen die Eheleute, gelangt die vom Mutterschaftsverlangen geplagte unverheiratete, geschiedene oder verwitwete Frau in die Hände der Quacksalber und Verantwortungslosen statt zu Ärzten, die die Standesethik in Ehren halten. Sie gelangen in die Hand von Ärzten und Handlangern, denen vielleicht weniger *salus aegroti suprema lex* ist, die vielleicht das Sperma unkontrolliert und auch unkontrollierbar aus dem Anonymen beschaffen und damit inseminieren? Da aber nicht nur die Ärzte, sondern auch die Eheleute bestraft würden, wenn die Insemination *hic et nunc* publik würde, werden die Beteiligten — genau wie bei der Abtreibung — Schweigen wahren. Es fragt sich, ob dann das gesetzliche Verbot noch eine *lex efficax*, ein lebendiges, wirksames Gesetz zum Schutz von Ehe und Familie sein kann.

*

Aber vielleicht legitimiert sich ein Verbot der heterologen Insemination aus der Sache heraus, wenn auch nur ein noch so kleiner Prozentsatz von wirklich verübten Fällen erfaßt und von anderen Fällen (und seien es noch so wenige) durch die Strafdrohung verhindert werden kann? Kann aber dann — *audiat et altera pars* — in den vielen unbekannt bleibenden Fällen ein Inzest vermieden werden? P. v. Tattenbach S. J. berichtete von einem kleinen Ort bei Johannesburg, in dem heute neunzig un-

¹⁷⁵ Staatslexikon für Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Band I, Herder-Freiburg/Brsg. 1957, unter „Abtreibung IV“. (Verfasser ist H. Waider) In der DDR sind zwar die §§ 218 ff. StGB (Abtreibungsbestimmungen) abgeschafft, doch sind seit 1950 wieder alle Abtreibungen nicht medizinischer bzw. nicht eugenischer Indikation mit Zuchthaus oder Gefängnis strafbar.

¹⁷⁶ Vgl. Anm. 13 und 14! Sogar Knaus hatte anfänglich die Insemination befürwortet, vgl. AM 1959/989.

eingeweihte junge Menschen leben, die alle zwar den gleichen leiblichen Vater, aber verschiedene Mütter und Pflegeväter haben, ohne zu wissen, daß sie alle untereinander Halbgeschwister sind! Läßt das nicht zu einer vorsorglichen Registrierung der Inseminationsfälle statt zur Unterdrückung der Insemination raten, damit wenigstens eine staatliche Behörde Einsicht in die wirklichen verwandtschaftlichen Beziehungen seiner Bürger bekommt, um der Gefahr eines Reihenzuzugs vorbeugen zu können? Würde sich der Staat nicht selbst der einzigen Möglichkeit eines Überblicks über den Stand der Insemination in seinem Hoheitsgebiet durch ein Bausch-und-Bogen-Verbot begeben? Während er wohl durch strenge Auswahl und staatliche Zulassung und Überprüfung von nur bewährten Ärzten, die für die Praxis einer künstlichen Insemination in Frage kommen und empfohlen werden können — während er wohl durch strenge Prüfung der Verhältnisse der Eheleute in persönlichen Gesprächen mit Seelsorger, Arzt und Erzieher und durch sorgfältige Auswahl der Spermaspender die Verlagerung der künstlichen Insemination in eine für ihn unkontrollierbare verantwortungslose Unterwelt verkrachter Existenzen aufhalten kann, gleitet ihm die Kontrolle der tatsächlichen Geschehnisse um die Besamung in Deutschland sicherlich dann aus den Händen, wenn er verbietet, wie er ja auch, in einem besonderen Maße unterschieden von allen anderen Straftatbeständen des Strafgesetzbuches, die Abtreibung statt verbieten nur durch das Verbot und die Strafandrohung verlagern konnte. Aber kann ein Staat damit zufrieden sein, wenn er sagt: „Man tut ‚es‘ wenigstens nicht mehr vor unseren Augen“ und „Es galt, *ex malis eligere minima*“? Dem heutigen Staat sagt Platon: „Von den drei Dingen, die von weltweiter Bedeutung für die Menschheit sind, hat die rechtverständene Wohlhabenheit, in der jeder bekommt, was er will, den dritten und niedrigsten Platz. Den zweiten Rang hat die Sorge um leibliches Gesundsein inne. An erster Stelle aber steht die Sorge um die Seele der Menschen (πρώτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς σπουδή ἐστίν!) . . . und der Gesetzgeber sollte sich daher fragen: ‚Was ist meine Aufgabe?‘ und ‚Erreiche ich auf diese Weise mein Ziel oder verfehle ich es?“¹⁷⁷.

Solchermaßen um die erste Frage, die Platon anrät, ringend, wird der Staat, also unsere Bundesrepublik, zu fragen haben, ob statt eines Verbots eine Registrierung von Inseminationsfällen nicht besser wäre; die Auswahl und Registrierung aber bedeutet entweder Geheimhaltung durch die dazu eidlich verpflichtete Behörde oder eine begrenzte Offenlegung hinsichtlich der wahren Lage des Personenstandes einer beteiligten Person. Geheimhaltung bedeutet die Fälschung öffentlicher Register, wie der Geburtenregister, da das Kind als Kind eines Mannes ausgegeben

¹⁷⁷ Platon, *Nomoi*, 743 e — 744 a. Vgl. Vorspruch!

werden muß, der nie Vater geworden ist; Geheimhaltung bedeutet auch Betrug am Kind und entwürdigende Dauerlüge von Eltern und Arzt gegenüber dem Kind. Zugänglichkeit der Akten würde schwere psychologische Erschütterungen des im Glauben an die Ehelichkeit aufgewachsenen Kindes, Verlust jeder Achtung vor Mutter und Stiefvater, besondere Erleichterung einer stärkeren Bindung der Mutter an den wahren Vater ihres Kindes und damit mögliche Gefahren für die eigene Ehe sowie eine Offenbarung der ehelichen Impotenz des Ehemannes bedeuten.

*

Aber vielleicht ist auch der Eindruck Beckers richtig, daß die künstliche Insemination „in Deutschland durch eine gesunde Einstellung der Eheleute“ niemals zu einem Problem werden wird¹⁷⁸, wie es in Amerika der Fall ist, weil unsere „sittlichen Auffassungen“ dieser Möglichkeit wenig Raum lassen. Warum aber dann sofort Gesetze schaffen und nicht zuerst einmal, wie in Großbritannien, sorgfältige Untersuchungen über Art und Ausmaß der Insemination gerade in Deutschland anstellen? Warum nicht eine von Verantwortung getragene Unterrichtung interessierter Kreise, vor allem der Seelsorger, Ärzteschaft und Erzieher, suchen? Warum dann schon eine strafrechtliche Regelung der Insemination vor dem neuen Strafrecht durch Strafrechtsänderungsgesetze? Warum nicht studieren statt zu normieren und (wie typisch!) zu reglementieren?

*

Vielleicht aber verlangt die ethische Verwerflichkeit der Insemination oder das staatliche Interesse gerade die Bestrafung der Insemination, selbst wenn nur ein Fall von hundert Fällen bekannt wird? Wenn unser Recht in der Sittlichkeit wurzelt oder wurzeln sollte, wie Dölle sagt¹⁷⁹, so bedarf es der Steuerung durch das Ethos, welches auszufüllen ein *nobile officium* des verantwortlichen Gewissens derer ist, die heute im Staate die Verantwortung tragen. An erster Stelle aber steht, auch für den Gesetzgeber, die Sorge um das wahre Menschenbild. Wird unser Staat, werden unsere Abgeordneten ihre Aufgabe erkennen?

¹⁷⁸ Becker in Constanze, vgl. Anm. 15.

¹⁷⁹ Dölle 189, vgl. Anm. 18.

Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde

Anlaß zu diesem Beitrag gibt das neue Buch von Her. Schauf¹. In ihm wird das Leben des niedersächsischen Jesuiten Clemens Schrader in Hinsicht auf seine Theologie überblickt und aufgezählt, was er veröffentlicht hat, und was an ungedruckten Vorlesungen, die im Archiv der Gregorianischen Universität liegen, und Entwürfen zum Vatikanischen Konzil, die Sch. im vatikanischen Archiv benutzen durfte, vorhanden ist. Nachdem sodann gezeigt ist, wie Methode und Stil Schr. von seinen Zeitgenossen beurteilt worden sind, folgt als Hauptteil der Abdruck eines Manuskriptes von 1856. Es stellt die Lehre vom mystischen Leibe Christi dar, bietet eine soziologische Voruntersuchung und auf dieser Grundlage weitere Thesen zur Ekklesiologie. Der ganze Stoff ist auf 28 Thesen ungleichen Umfanges aufgeteilt. Wo Schr. auf Texte verweist, bringt die Ausgabe sie ausführlich und genau. Dadurch ist Schr. eigene Schrift *de societate humana* hier wieder abgedruckt. Der Herausgeber hat aus eigenem zahlreiche und z. T. sehr große Anmerkungen den Thesen beigegeben. So läßt sich leicht erkennen, welche Beziehungen walten zwischen Schr. und Suarez, Möhler, Perrone, Passaglia, Franzelin u. a., und welche Ansichten Schr. besonders bekämpft, nämlich die der Protestanten Walenburch und Böhmer aus dem 17. und 18. Jahrh.; hier liegen nämlich Wurzeln der das 19. Jahrh. beherrschenden Irrtümer über das Verhältnis von Staat und Kirche. Der Herausgeber hat es sich nicht nehmen lassen, auch auf Fragen hinzuweisen, die erst nach dem Tode Schraders besonders aktuell wurden, z. B. auf Sohms Theorie von der ämterlosen, charismatischen Urkirche, auf die Unterscheidung von zwei oder drei Ämtern der Kirche, auf die Wirkweise des in der Kirche gegenwärtigen Christus, auf das Verhältnis von Schrift und Tradition zueinander und zur Kirche, auf die Frage der Kirchengliedschaft u. a. Hier werden viele moderne Autoren namhaft gemacht. Aber es bleibt doch ungewiß, ob die Verbindungslinien zur Gegenwart so auszuziehen waren. Wer wird bei einer heutigen Diskussion gleich an Schaufs Kommentar zu den Thesen Schraders denken! Gewiß bieten die beiden Register dazu eine gewisse Hilfe, zumal um den genauen Titel von Werken zu erfahren, auf die schon vorher öfter verwiesen ist (215.380.470). Aber man hat, zumal durch die mehrfachen Wiederholungen, den Eindruck, daß die Bildwand nicht straff gespannt worden ist. Dankbar ist man H. Schauf, daß er uns gezeigt hat, wie lebendig bei Passaglia und Schrader die Lehre vom *corpus Christi mysticum* war. Erst mit dem Übergewicht äußerer apologetischer Fragen wurde sie in den Hintergrund gedrängt, bis sie in unseren Tagen wieder mehr beachtet wurde. Man rechnet es auch den Theses Schraders hoch an, daß hier die Bibel im Urtext ausgiebig heran-

¹ Schauf, Heribert: *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi* Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J. an Hand seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums zsgst., hrsg., komm. und mit dem 1. Schema *De Ecclesia Christi* verglichen. — Freiburg: Herder 1959. XII, 483 S. Lw. 38,50 DM.

gezogen worden ist, wenngleich die Weise biblischer Begründung heute nicht allgemeinen Beifall finden dürfte.

Aber man vermißt bei Schrader fast ganz die Schau der Kirche von der Heilsgeschichte aus. Nur gestreift wird das göttliche Heilstun, wenn die hebräischen Bezeichnungen für Kirche und Synagoge erklärt werden. Es wird auch nachgewiesen, daß die Kirche seit den Zeiten der Apostel eine von der Synagoge verschiedene neue Gemeinschaft ist (These 23). Der für die Heilsgeschichte so wichtige Begriff des Bundes mit einem leibhaftigen Volke wird herangezogen, um die Sichtbarkeit der Kirche darzutun (These 28). Vom Volke Gottes ist bei Schrader anscheinend nur in einem Zitat aus Bellarmin (S. 318) die Rede. Schauf weist darauf hin, daß für Schrader der Mißbrauch dieses Begriffs durch eine protestantische Sekte vielleicht Anlaß war, nicht näher darauf einzugehen.

Daher muß man sich fragen, ob mit dem Ausdruck „Volk Gottes“ Mißverständnisse unlösbar verknüpft sind, als ob mit ihm der Kirche eine sektenhafte demokratische Verfassung zugeschrieben werde, oder ob durch ihn die Kirche zu einer biologischen oder sonst welthaften Größe herabgewürdigt werde.

Die biblische Grundlage dafür, die Kirche das Volk Gottes im Neuen Bunde zu nennen, ist einer der wichtigsten Texte des AT, nämlich Ex 19, 5-6. Hier spricht Gott durch Moses zu den Israeliten: „Wenn ihr ... meinen Bund haltet, dann sollt ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört zwar die ganze Erde. Aber ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk.“ Israel, das als biologisches Volk und kulturelle Gemeinschaft schon existierte, ist durch den Bund Gottes mit ihm, der den Gottesbund mit Abraham, dem von Gott auserwählten Stammvater des Volkes, weiter führte, zum Volk Gottes geworden. Jahwe ist der König dieses so auserlesenen Volkes, das in königlicher Würde über den andern Völkern dadurch steht, und in priesterlicher Heiligkeit dem Bundesgott die schuldige Anbetung erweist. Es vertritt gewissermaßen die andern Völker, über die Gott seinen Anspruch aufrechterhält, indem es durch seine gottgewollte Liturgie den einen Gott anbetet und so seiner heilsgeschichtlichen Aufgabe nachkommt.

Diese Worte der Heiligen Schrift sind grundlegend, weil auf sie sich die Worte der Propheten von dem kommenden Neuen Bunde beziehen (Os 2, 21-24; Jer 31, 31-34; 32, 38-40; Ez 37, 23-28), vor allem aber, weil auf sie und auf Ex 24, 8 (die Besprengung des Volkes mit dem Bundesblut) der Herr selbst beim letzten Abendmahl verwiesen hat: „Dies ist mein Blut des Neuen Bundes“ (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). Christus ist der Mittler dieses Neuen Bundes, so daß er durch sein am Kreuze vergossenes Bundesblut das Gottesvolk dieses Neuen Bundes, die Kirche, konstituiert hat. Die Kirche ist ja aus der Seite des im Tode entschlafenen letzten Adams, aus seinem Herzblood entstanden, wie die Liturgie des Herz-Jesu-Festes und mit manchen Vätern die Enzyklika *Mystici corporis* lehren.

Daß diese Kirche Volk Gottes im Neuen Bunde ist, ergibt sich auch aus andern Texten des NT. Beachtlich ist zunächst, daß die LXX das hebräische Wort für Volk (*am*) selten mit *ethnos* wiedergab, sondern mit dem damals schon archaischen und poetischen Wort *laos*. Daher ist auch in den Schriften

des NT mit *laos*, zumal in Zitaten aus dem AT, mehrfach das Gottesvolk des AT gemeint, sei es insofern es seine heilsgeschichtliche Aufgabe des rechten Gottesdienstes erfüllt und so Gott wohlgefällig ist (Lc 1, 68; 2, 32; Act 13, 17. 24; 26, 23; Röm 15, 10), sei es insofern es seiner ihm im göttlichen Heilsplan angewiesenen Stellung nicht gerecht wird (Lc 21, 23; Mt 13, 15; 15, 8; Act 4, 10; 12, 11; 28, 17. 26-27; 1 Cor 14, 21). Außerdem ist aber im NT *laos* verwertet, um die Kirche als das Gottesvolk des Neuen Bundes zu bezeichnen. So weist Paulus 2 Cor 6, 16-18 auf die verheißene Gottesnähe für das neue Gottesvolk hin. Auch die Heiden sind zu diesem Volk berufen Röm 9, 24-26. Ja die Kirche ist das Israel Gottes (Gal 6, 16), die Nachkommenschaft Abrahams (Gal 3, 29), wofür die Abstammung aus israelitischem Blute nicht entscheidend ist (Röm 9, 6-8). Schon der Täufer hat darauf hingewiesen (Lc 3, 8). Die Christen haben die geistige Beschneidung (Phil 3, 3) und sind in der einen Kirche aus Juden und Heiden die Hausgenossen Gottes (Eph 2, 12-19). Darum empfand Paulus die Hoffnung auf das Wachstum der Kirche so tröstlich, als der Herr ihm, der in Korinth verzagen wollte, sagte, er habe viel Volk in dieser Stadt (Act 18, 10). Unüberhörbar auf Ex 19 anspielend, schreibt Paulus, Christus sei freiwillig in den Tod gegangen, um das auserwählte (neue) Volk sich (zu erwerben und) zu reinigen, damit es von aller Unheiligkeit und Gesetzesübertretung frei und eifrig sei in guten Werken (Tit 2, 14).

Auch wo der Alte Bund und der Neue Bund einander gegenübergestellt werden, schwingt der Gedanke an das Bundesvolk mit. So ist nach 2 Cor 3, 6-10 der Unterschied des Neuen vom Alten ein solcher des Geistes, der göttlichen Herrlichkeit und der Kraft. Nach Hebr 8, 6-12 ist Christus der Mittler des Neuen und besseren Bundes, der auf größere Verheißungen gegründet ist; in ihm wird die Treue, nämlich von dem Bundesvolk, gewahrt und Gotteserkenntnis sowie Sündennachlaß dem Bundesvolke geschenkt. Hebr 9, 15-28 preist Christus als den Mittler des Neuen und ewigen Bundes, weil er sein Blut vergoß, um damit das Bundesvolk zu heiligen, das den wiederkommenden Herrn erwartet.

Aber nicht paulinische Theologie nur und der Hebräerbrief sind es, die so von der Kirche als dem neuen Volke Gottes sprechen. Auch der dem mosaischen Gesetz so ergebene Jakobus sagt auf dem Apostelkonzil von der Annahme des Christentums durch das Haus des römischen Hauptmannes Kornelius, Gott habe zuerst dafür Sorge getragen, daß er aus den Heiden Volk zur Verherrlichung seines Namens gewinne (Act 15, 14).

Laut 1 Petr 2, 9-10 ist an Stelle des einst auserwählten Volkes wegen seines Unglaubens das neue Gottesvolk getreten, das mit dem Blute Christi besprengt und des königlichen Priestertums teilhaftig gemacht worden sei. Die Offenbarung des Johannes führt uns die irdische (Apoc 18, 4) und die kommende himmlische Kirche (Apoc 21, 3) vor Augen, wenn sie vom Volke Gottes spricht. Diesem ist zu eigen die Teilhabe am Königtum und Priestertum, die einst dem Gottesvolk des AT zugesprochen war (Apoc 1, 6; 5, 10).

In diesem Lichte dürfen wir auch die Auswahl von zwölf Jüngern zu Apostel sehen, zumal der Herr ihnen verheißt: „Auch ihr selbst werdet auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“ (Mt 19, 28). Wie läßt

sich anders die Vorstellung des Gottesreiches (Himmelreiches) fassen, wenn man die Idee des Gottesvolkes nicht in diesen Begriff hineinnimmt.

Die Aussage, daß die Kirche das Volk Gottes im Neuen Bunde sei, ist also durchaus biblisch und darf nicht abgelehnt werden.

Für die nachbiblische Tradition sei lediglich auf das Werk von Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (München 1954) verwiesen. Ratzinger schreibt S. 294/95: „Wie die *civitas Dei*, so ist der *populus Dei* als die Gemeinschaft, in der diese *civitas* besteht, identisch mit der Kirche, soweit es sich um den *populus peregrinans* handelt... Das Wesen dieses Volkes besteht darin, Opfer des lebendigen Gottes zu sein durch die *caritas Christi* im Leibe Jesu Christi.“

Die gegenwärtige römische Liturgie mit ihren zum größten Teil sehr alten Texten überzeugt uns davon, daß die Kirche in ihren Gebeten mit Vorliebe sich als Volk Gottes versteht. Während vom mystischen Leibe nur selten die Rede in der Liturgie ist, z. B. in der früheren Liturgie des Palmsonntages die Anspielung bei dem 3. Segensgebet, wird vom Volke (*populus, plebs*) und der Familie Gottes des Vaters oder Christi an folgenden Stellen gesprochen: Sabb. IV temp. adventus or. nr. 5; or. dominicae 1 post Epiph.; or. dom. 2 post Epiph.; or. dom. 5 post Epiph.; or. dom. in Septuag.; or. fer. 5 et or. s. pop. fer. 6 post Cineres; or. dom. I in Quadrag.; or. fer. 3.4.5.6 post dom. I in Quadrag.; or. fer. 2.4., or. super pop. fer. 6 et sabb. post dom. II in Quadr.; secr. fer. 4 et or. s. pop. fer. 5 post dom. III in Quadr.; or. super pop. fer. 3 et 5 post dom. IV in Quadr.; or. dom. I de pass.; or. super pop. fer. 2.3.5 post. dom. I de pass.; or. sabb. post dom. I de pass.; or. super pop. fer. 4 maioris hebdom.; secr. dom. Resurr.; or. fer. 2 et or. postcom. fer. 6 in oct. Paschae; or. fer. 2 post Pent.; secr. dom. 6.13. or. dom. 17.21. secr. dom. 24 post Pent.; or. 2 fer. 4 et or. 3 sabb. IV temp. Sept. Aus dem proprium missarum de sanctis seien genannt: or. 7 Dec.; or. postcom. 13. Dec.; secr. com. s. Pauli 18. Jan.; or. s. Marii etc. 19. Jan.; secr. 25. Jan.; or. ante proc. 2. Febr.; or. 4. Febr.; secr. 2. Apr.; or. 18. Maji; secr. 13. Junii; or. 23. Junii; secr. 28. Junii; secr. 30. Junii; secr. s. Nab. etc. 12. Julii; or. 25. Julii; or. s. Fel. 29. Julii; secr. 11. Aug.; secr. 13. Aug.; or. postcom. s. Agap. 18. Aug.; secr. s. Fel. etc. 30. Aug.; or. postcom. 9. Sept.; or. s. Nicom. 15. Sept.; secr. s. Euph. etc. 16. Sept.; or. postcom. 27. Sept.; secr. s. Dion. etc. 9. Oct.; secr. 25. Oct.; secr. s. Felic. 23. Nov.

Aus dem Commune sanctorum seien erwähnt: or. commune doctorum; secr. virg. non mart.; or. postcom. sanctae nec. virg. nec mart.; or. dedicationis eccl. Es sei endlich hingewiesen auf den Vers des Te Deum: *salvum fac populum tuum*.

Dem Gewicht dieser zahlreichen Texte kann man nicht die Behauptung entgegenstellen, es handele sich meistens um das Volk im Sinne des Unterschiedes von Klerus und Laien. Ein solcher Gebrauch liegt in der Tat vor im 1. Gebet nach der Wandlung. Dem Sinne der andern Texte entspricht es aber mehr, daß der Zelebrans mit den Gläubigen sich zusammenschließt als das Volk Gottes.

Schon aus der Tatsache, daß die Kirche von den Schriften des NT, von Vätern und von der eigenen Liturgie als Volk Gottes gesehen wird, dürfte sich

ergeben, daß die Gefahr, im Sinne eines Nationalismus oder Biologismus mißverstanden zu werden, bei dieser Bezeichnung kaum berücksichtigt zu werden braucht. Es fragt sich sogar, ob nicht eine das Wesentliche herausstellende und, wenn nicht erschöpfende, so doch brauchbare Definition der Kirche mit dem Ausdruck: Volk Gottes im NT gegeben sei. Es genügt ja für die Glaubenswissenschaft nicht, mit Bellarmin und andern zu sagen, die Kirche sei die Gemeinschaft der Christgläubigen unter dem römischen Papst und den mit ihm vereinten Bischöfen. Denn so kann die Kirche auch von einem Außenstehenden erkannt werden, der am Wesen der Kirche völlig vorbeisieht. Auch würde es nicht genügen zu sagen, die Kirche ist die Gemeinschaft, in der Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist recht verehrt wird; denn die Akte der Recht setzenden Gewalt gehören wesentlich zur Kirche, sind aber keine liturgische Betätigung.

Wenn wir aber die Kirche „Volk Gottes im NT“ nennen, so haben wir zunächst einen Begriff aus der Erfahrungswelt: Volk. Dieses ist mehr als eine Summe von Individuen; denn in jedem Volke sind Unterschiede zu beobachten und zu beachten, durch die sich mannigfache Beziehungen, Aufgaben und Gliederungen ergeben. Andererseits ist „Volk“ kein Kollektiv, weil es wirkliche Personen sind, aus denen die Gesamtperson „Volk“ gebildet wird. Dieser allgemeine Begriff „Volk“ wird nun spezifiziert und zugleich analog gefaßt, wenn wir „Volk Gottes“ sagen. Als analoger Begriff kann er Heimatrecht in der Theologie gewinnen. „Volk Gottes“ besagt aber nicht, daß irgendein Volk unserer natürlichen Erfahrung ausschließlich und im Unterschied von andern Völkern dem Schöpfergott als Schöpfer und Erhalter zugehöre. Wenn wir in der Theologie von einem Gottesvolk sprechen, so setzt das einen übernatürlichen Eingriff Gottes in die Menschheit und ihre Geschichte voraus. Diese Heilstat Gottes wird von ihm selbst als ein Bundesschluß hingestellt, dessen Initiative nur ihm allein zukommt und zukommen kann. Volk Gottes entsteht entweder durch die Auswahl eines geschichtlichen Volkes und seine Konstituierung zum Gottesvolk im Bundesschluß, so am Sinai, oder durch Gründung, so auf Golgotha. Weil beide Möglichkeiten in der Heilsgeschichte verwirklicht worden sind, darum wird der Begriff „Volk Gottes“ individualisiert durch die Beifügung „im Alten Bund“ oder „im Neuen Bund“. Eine streng aristotelische Definition der Kirche, die aus dem *genus* und der *differentia specifica* bestünde, kann es von Kirche, die etwas Singuläres ist, nicht geben, wie schon Ernst Commer erkannt hat. Der Gottesbund, der das Gottesvolk setzte, umschloß zugleich die Anordnung und Bestellung einer Hierarchie, die dazu dient, daß das Gottesvolk seine heilsgeschichtliche Aufgabe erfüllen kann und nicht wie ein staatenloses Volk zerfließt. Auch ist bei dem Sinaibund wie bei dem Neuen Bund ein Mittler in Tätigkeit getreten.

Es bedarf kaum noch des Hinweises, daß bei der Feststellung, die Kirche sei das Gottesvolk des Neuen Bundes (*populus dei in Novo Testamento constitutus*), mit Neuem Testament nicht die Zeitspanne zwischen der 1. und 2. Ankunft des Sohnes Gottes gemeint ist. Der Alte Bund wird zuweilen nur so verstanden, gar noch als die Zeit von Adam (!) bis Christus. Der Neue Bund ist die zentrale göttliche Heilstat, da der Sohn des himmlischen Vaters durch sein Lebensopfer, in seinem Blute das neue Verhältnis der Menschen zu Gott be-

gründete, indem er die Kirche gründete, in der Gott Vater und sein Sohn im Heiligen Geist König ist über sein neues Volk.

Da der Gottesbund nur mit einem Volke, am Sinai mit der Nachkommenschaft des einen Abraham, auf Golgotha mit dem neuen Samen Abrahams geschlossen wurde, ist die Kirche als das Gottesvolk nur eine einzige. Ihre Einheit ist nicht die eines blutmäßigen Stammgefüges und nicht die einer kulturellen Gemeinschaft gleicher Sprache, Sitte, Kultur, Wirtschaft und weltlicher Regierung, sondern ist der vom Heiligen Geist bewirkte Volksgeist übergeschöpflicher Art als Einheit desselben göttlichen Geistbesitzes, desselben göttlichen Glaubens, derselben göttlichen Hoffnung und derselben göttlichen Liebe. Werkzeug dieser Einheit sind die hierarchischen Gewalten, die vom Geiste Christi belebt und bewegt werden. Die Heiligkeit ist schon beim Sinai-bund vom Volke Gottes als Folge der geschehenen Auserwählung und als Verpflichtung für den künftigen Dienst geoffenbart worden. Kennzeichen des Neuen Bundes und seines Gottesvolkes ist der Besitz des Heiligen Geistes, den der Mittler Christus nach seiner Verherrlichung seinem ganzen Volke und besonders der Hierarchie schenkte. Durch ihn ist die Kirche seinshaft in sich und ihren Angehörigen heilig, denn diese haben durch die sakramentalen Charaktere Anteil an der königlichen Würde und priesterlichen Heiligkeit ihres Bundesmittlers, Königs und Hohenpriesters. Durch die seinshafte Heiligkeit ist die Kirche etwas anderes als alle übrigen Gemeinschaften unter Menschen. Die seinshafte Heiligkeit äußert sich in den Akten göttlicher Krafftaten und sittlicher Vollendung. Das neue Gottesvolk, aus Juden und Heiden gebildet, ist für alle Menschen aller Zeiten und Zonen bestimmt und somit auf Universalität und Katholizität angelegt. In den Trägern der bischöflichen Gewalt unter der Leitung des einen setzt sich die Nachfolge der zwölf Apostel durch, die im Hinblick auf das Zwölfstämmevolk des Alten Bundes vom Herrn auserlesen wurden. Die Sichtbarkeit ist dem Gottesvolk eben als Volk zu eigen, indem es von außen her erfahren werden und im Glauben von innen her erkannt werden kann. Der Neue Bund, durch den die Kirche gegründet ward, ist zugleich ewiger Bund und begründet die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der Kirche.

Die Bezeichnung „Volk Gottes im Neuen Bunde“ erinnert uns also nicht nur an die gesamte Heilsgeschichte, sondern gestattet, das Wesen der Kirche und die Eigenschaften, die aus dem Wesen fließen, theologisch zu erfassen. Auch die Aufgabe der Kirche gegenüber den Juden und Mohammedanern, die beide den Gottesbund vom Sinai bejahen, wenn es auch die letztgenannten nicht so ausschließlich tun wie die Juden, wird verdeutlicht und damit erleichtert, wenn die Kirche als das Gottesvolk des Neuen Bundes hingestellt wird.

Der Theologie erwachsen aus dem Begriff des Volkes Gottes bisher wenig beachtete Verbindungslinien. Vor allem wird die so dringende innere Verbindung hergestellt zwischen theologischer Systematik und heilsgeschichtlichem Denken. In der Christologie und Soteriologie wird Christus als Mittler zwischen Gott-Vater und allen Menschen erscheinen, insofern er der Mittler des Neuen und besseren Bundes ist. Die beiden Ämter Christi, sein hohepriesterliches und Hirtenamt, leuchten auf als die Gipfel der priesterlichen und königlichen

Würde, die dem Gottesvolk zu eigen schon im AT geschenkt waren, und im Neuen Bunde durch die sakramentalen Charaktere der Taufe und Firmung allen Angehörigen dieses Volkes zukommen. Der Tod Christi wird als Bundes-schluß im Bundesblut gewürdigt, durch den das neue von Sünden gereinigte Gottesvolk gesetzt wurde. Maria, die von Geburt an dem Gottesvolke des AT angehörte, ist die Brücke zum Gottesvolk des Neuen Bundes, weil sie ihr Fiat sprach stellvertretend für das neue universale Volk Gottes und damit für die ganze Menschheit. Die Sakramente stellen sich dar als die heiligen und heiligen Kulthandlungen des Volkes, durch die Christus mittlerisch von Gott, dem Vater, zu den Menschen und umgekehrt wirkt. Mit der Auferstehung des Herrn haben die Eschata für dieses Gottesvolk des Neuen und letzten Bundes schon begonnen. Die Zeit der verborgenen Gottesherrlichkeit wird durch die Parusie des Herrn als letzte Offenbarung vollendet werden, indem dann offenkundig wird, was alles an göttlicher Heiligkeit, Würde, Macht und Kraft in diesem Volke bis dahin sich ausgewirkt hat. Lebendig und leibhaftig werden die Angehörigen des Gottesvolkes, die sich dessen würdig gehalten haben, den vollen Lichtglanz Gottes empfangen.

Professor Ignaz Backes, Trier

Corpus Catholicorum

Die großen Gesamtausgaben der Werke der Reformatoren sind eine Frucht der Erforschung der Reformationgeschichte im 19. Jahrhundert. Andererseits haben sie ihr neue große Impulse gegeben und sie in dem inzwischen verwirklichten Umfang und Tiefgang erst möglich gemacht. Am Anfang steht die Erlanger Luther-Ausgabe seit 1826. Dank der Fortschritte der Luther-Forschung veraltete sie aber schon während ihres Erscheinens, weshalb der 400jährige Geburtstag Luthers 1883 den Anstoß gab zu der Weimarer Gesamtausgabe, die inzwischen in 86 Bänden nahezu abgeschlossen vorliegt.

So konnte das *Corpus Reformatorum*, das ursprünglich die Schriften aller vor 1555 tätigen Reformatoren umfassen sollte, von Luther absehen. Es bietet in Bd. 1—28 das Werk Melanchthons (1834—1860), in Bd. 29—87 das Werk Calvins (1863—1900) und, noch unvollendet, in Bd. 88—99 das Werk Zwinglis. (1905 ff.)

Nicht konfessionelles Prestige, sondern ein dringendes wissenschaftliches Bedürfnis ließ bald auch die Forderung nach einem *Corpus Catholicorum* als Gegenstück laut werden. Die Notwendigkeit, Luther aus seiner katholischen Vergangenheit zu verstehen, und die Erkenntnis, daß man ein Gespräch auf Grund der Äußerungen lediglich eines Partners nur lückenhaft erfassen kann, führten katholische und evangelische Forscher dazu, Ausgaben der Schriften und Briefe der katholischen Lehrer und der Gegner der Reformatoren zu fordern. „Wann werden wir endlich ... ein *Corpus Catholicorum* erhalten?“¹, dieser dringende Wunsch Johannes Janssens sollte erst etwa 40 Jahre später in Erfüllung gehen mit der Gründung der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* am 18. 7. 1917 durch Joseph Greving. Dieses *Corpus Catholicorum* (= CC) soll die „Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung“, besonders der führenden Kontroverstheologen (Eck, Emser,

¹ Gesch. d. deutschen Volkes II, 201915, S. 170 Anm. 1; über die Entstehung des CC vgl. H. Jedin, Joseph Greving, Münster 1954, 39—50.

Cochläus, Fisher, Fabri u. a.) enthalten. Bisher konnten 28 Bände erscheinen. Dazu übernahm die Gesellschaft die seit 1905 erscheinende Reihe der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ (= RST, bisher 84 Hefte, davon Nr. 72–84 nach 1950). Seit 1926 erscheint außerdem die Sammlung „Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (= KLK, bisher 17 Hefte, davon Nr. 8–17 nach 1948). Ihre Hefte werden als Jahresgaben an die Mitglieder der Gesellschaft verteilt. Hier ist Gelegenheit gegeben, weitere Kreise mit Persönlichkeiten und wichtigen Einzelfragen des Glaubenskampfes im 16. Jh. bekannt zu machen.

Alle diese Publikationen verfolgen wissenschaftliche, nicht praktische Ziele. Was nicht hindert, daß sie mit der Herausstellung der Wahrheit in besonderer Weise dem Frieden zwischen den Konfessionen und der Wiedervereinigung dienen.

Nachdem Wilhelm Neuss die Gesellschaft durch die Zeit des Nationalsozialismus und den Krieg hindurchgerettet hatte, konnten alle drei Publikationsreihen nach dem Kriege fortgesetzt werden. Daß trotz der Ungunst der Zeit schon wieder eine verhältnismäßig große Zahl von Nummern der einzelnen Reihen erschienen ist, ist vor allem der Tatsache zuzuschreiben, daß in Hubert Jedin die Gesellschaft seit 1954 einen Leiter hat, der in einzigartiger Weise große wissenschaftliche Sachkenntnis mit weltweiten Beziehungen und lebensvoller Dynamik verbindet.

Leider geht trotzdem die eigentliche Editionstätigkeit nur langsam voran. Das liegt nicht einmal in erster Linie am Mangel an Geld, vielmehr daran, daß wir keine Privatgelehrten mehr haben, die wie Nikolaus Paulus, Stephan Ehses u. a. unbelastet durch ein akademisches Amt sich einer solchen Herausgebertätigkeit widmen könnten, oder Männer wie den Religionslehrer Anton Naeglele und den Pfarrer Joseph Schweizer, die im Nebenamt einer solchen Aufgabe sich anzunehmen bereit und fähig wären. Trotz des Anwachsens der pastoralen Arbeit gibt es auch heute noch Seelsorgestellten, deren Inhaber die Möglichkeit hätten, sich an der Herausgabe von Texten zu beteiligen. Dazu müßte es wieder mehr Ehrensache der deutschen Katholiken, Priester und Laien sein, durch ihre Mitgliedschaft die Gesellschaft geistig und finanziell mitzutragen.

In diesem Bericht sollen die neuesten in den einzelnen Reihen erschienenen Werke angezeigt werden.

I. Corpus Catholicorum

Als 28. Band des CC legt Theobald Freudenberger, der sich durch seine Mitarbeit am „Concilium Tridentinum“ als hervorragender Editor ausgewiesen hat, fünf Schriften Hieronymus Emser's zur Verteidigung der Messe vor². Der scharfe und konsequent durchgehaltene Angriff der Reformatoren auf die Messe traf ein Zentralgeheimnis des katholischen Glaubens, das unmittelbar mit der Rechtfertigungslehre zusammenhing, aber mehr als diese in Kult und Frömmigkeit in Erscheinung trat. Und doch hat die katholische Kontroverstheologie sich erst verhältnismäßig spät der Verteidigung der Messe angenommen.

Mehr periphere Fragen beherrschten zunächst das Feld. Das lag an der Veräußerlichung der damaligen Kirche und an dem Mangel einer Theologie

² Emser, Hieronymus: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. von Theobald Freudenberger. — Münster i. W.: Aschendorff 1959. XXXVIII u. 196 S. 10 Abb. (Corpus Catholicorum 28) kart. 18,80 DM.

des Meßopfers im Spätmittelalter. Neben Thomas Murner, König Heinrich VIII. und Johannes Cochläus war es vor allem der Hofkaplan und Sekretär des Herzogs Georg v. Sachsen, Hieronymus Emser († 1527), der in seinen Streitschriften diesen Kontroverspunkt aufgriff und in fünf Schriften aus den Jahren 1524/25 die Messe verteidigte.

1. Mit der „*Missae Christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio*“ (1524) sucht Emser gegen Luther den apostolischen Ursprung der Meßliturgie zu erweisen. Immerhin vermag er mit Stellen aus Augustinus und Ambrosius ihr hohes Alter zu zeigen.

2. Die „*Canonis Missae contra Huldricum Zuinglium defensio*“ soll beweisen, daß der Canon der Messe bedeutend älter ist, als Zwingli behauptet hat.

3. Das „*Apologeticon in Uldrici Zuinglii Antibolon*“ (1525) ist eine scharfe Erwiderung auf Zwinglis massive Antwort auf die „*Defensio*“. Diese Schrift ist vor allem interessant wegen der Vorschläge zur Kirchenreform, die sie abschließend bietet.

4. Die Schrift: „*Wider der zweier Pröbst zu Nürnberg falschen Grund und Ursachen, warum sie die hl. Mess und andere christliche Stück und Ceremonien geändert und zum Teil gar abgetan haben*“ (1525), ist gegen die Pröpste von St. Lorenz und St. Sebald gerichtet. Diese hatten eigenmächtig Canon und Ohrenbeichte abgeschafft und deutsche Lesungen sowie die Kommunion unter beiden Gestalten eingeführt. Auch durch die Suspension seitens des Bamberger Bischofs hatten sie sich nicht zur alten Ordnung zurückführen lassen. Emser sucht einen Schriftbeweis aus dem NT und AT, besonders mit Mal 1,11, für den Opfercharakter der Messe zu führen. Zugleich weist er darauf hin, wie das eigenmächtige Vorgehen der Pröpste Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit bedeutet.

5. Dieser Ton wird dann in der fünften Schrift „*Auf Luthers Greuel wider die hl. Stillmess Antwort*“ (1525) mit aller Stärke angeschlagen. Emser macht Luther für die Schrecken und Greuel des Bauernkrieges verantwortlich. Mit Hunderten von Zitaten aus Luthers Schriften sucht er den Nachweis zu liefern, daß Luther die Obrigkeit geschändet und gelästert und so den Pöbel zum Aufruhr angestiftet hat. Der zweite Teil gilt dem Schriftbeweis für den Opfercharakter der Messe und der Verteidigung des Canons, des Gedächtnisses der Verstorbenen und der Kommunion unter einer Gestalt.

Der dogmatische Gehalt dieser Schriften ist dürftig. Aber Emser war auch kein Theologe, sondern eher ein humanistischer Schriftsteller, der sich unversehens in den Glaubenskampf gestellt sah. Der damit gegebenen Aufgabe hat er sich unermüdlich hingegeben, aber leider reichte seine theologische und religiöse Kraft nicht, um ihr voll gerecht zu werden. Doch hatte er als Humanist gute Kenntnisse der Kirchenväter und ein verhältnismäßig ausgedehntes historisches Wissen. Dieses setzte er zur Verteidigung der Messe ein. Zwar ließ das Schriftprinzip der Protestanten einen eigentlichen Traditionsbeweis nicht zu. Aber mit dem schon in „*Ein Sermon von dem NT, das ist von der heiligen Messe*“ (1520) aufgestellten Grundsatz: „Je näher nun unsere Messe der ersten Messe Christi ist, je besser ist sie ohne Zweifel“ (WA 6, 355; vgl. „*De captivitate*“ WA 6, 523) forderte Luther geradezu einen historischen Beweis für das Alter der Messe heraus. Diesen sucht Emser zu erbringen, und er steht damit, trotz der Mängel seines geschichtlichen Verständnisses und seiner historischen Methode, am Anfang der modernen liturgiewissenschaftlichen Forschung. Statt aber angesichts der Angriffe der Reformatoren eine zusammenhängende Dar-

stellung der katholischen Lehre zu bieten, stellt er wie in einer Disputation den einzelnen aus der gegnerischen Schrift exzerpierten Sätzen seine Widerlegung gegenüber. Nach dem Herausgeber erlaubte diese Methode ihm, „seine Darstellung mit Geist und Witz lebendig zu gestalten und Derbheiten Luthers gelegentlich mit gleich grober Münze zurückzuzahlen“ (S. XII). Mir scheinen die Nachteile ungleich größer zu sein. Denn so kommt Emser nie vom Gegner los, überläßt ihm die Führung des Gespräches und ist in Gefahr, Nebensächliches und Wichtiges in der gleichen Breite zu behandeln³.

Die Edition Freudenbergers ist mustergültig. Er bietet nicht nur den Text, sondern weist jede der zahlreichen Schrift- und Väterstellen nach, belegt jedes Zitat aus der antiken Literatur, aus der mittelalterlichen Theologie und dem zeitgenössischen Schrifttum, so daß seine Ausgabe eine wahre Fundgrube für den Theologie- und Liturgiegeschichtler ist. In der Einleitung zu jeder Schrift wird über deren Anlaß und Inhalt Aufschluß gegeben. Weiter werden die nachweisbaren Drucke und die in den Bibliotheken vorhandenen Exemplare nachgewiesen. Schließlich erleichtern noch eingehende Register die Auswertung dieser vorzüglichen Ausgabe.

II. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

Unter den vortridentinischen Kontrovers-Theologen gilt der Franziskaner Kaspar Schatzgeyer (= Sch.) als derjenige, der die bloße Polemik hinter sich ließ und die katholische Lehre so darzustellen wußte, daß nicht nur der Irrtum der Reformatoren zurückgewiesen wurde, sondern gleichzeitig das Berechtigte ihres Anliegens im Ganzen der Wahrheit aufleuchtete. Heinrich Klomps, Prof. für Moralthologie am Kölner Priesterseminar, möchte mit der Schrift „Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Sch.“⁴ die Frage beantworten: „Wird Sch. auch dem Anliegen Luthers von der Spiritualität der Kirche gerecht, kann er auch bei der Verteidigung der katholischen Lehre von der Kirche zeigen, daß die katholische Kirchenidee nicht hinter der Sicht Luthers von der Kirche zurückbleibt . . .?“ (S. 8). Ausgehend von der Heiligen Schrift sieht Sch. die Kirche als mystischen Leib Christi, als Gemeinschaft aller Getauften und als konkrete Einzelgemeinde.

Als mystischer Leib Christi ist die Kirche eine „ganz und gar geistliche Realität“ und ihrem eigentlichen Wesen nach unsichtbar. Zu ihr gehören nur die Auserwählten, die tatsächlich das ewige Leben erlangen. Die endgültig verdammt sein werden, schließt Sch. aus der Kirche aus, nicht solche dagegen, die noch in irdischen Versuchungen verstrickt sind. Ist das *proprium esse* der Kirche unsichtbar, dann ist sie es aber nicht schlechthin. Die Rücksicht auf die leibliche Beschaffenheit ihrer Mitglieder bringt eine Reihe von Eigenschaften der Kirche gleichsam als Konzessionen auf Zeit mit sich, z. B. ihre örtliche Gebundenheit und ihr Angewiesensein auf eine sichtbare Leitung. *Porro illa necessitas ex humana oritur imperfectione* (Omnia opera, Ingolstadt 1543, 255 r).

Die Vollkommenen würden auch ohne kirchliche Autorität ihren Weg gehen. *Corpus mysticum* und sichtbare — hierarchische Kirche sind bei Sch. wohl aufeinander hingeordnet, die letzte ist aber nicht im gleichen Maß wesentlich. Die Brücke zwischen der begeistert gepriesenen spirituellen Kirche und der

³ Iserloh, Erwin: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952, S. 21 u. 57.

⁴ Münster i. W.: Aschendorff (1959). 180 S. (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte H. 84) kart. 13,80 DM.

sichtbaren ist nur sehr schwach. Sie ist aber bei Sch. gegeben und deshalb kann man ihn „nicht zu den Vertretern eines spiritualistischen Kirchenbegriffs rechnen“ (S. 27). Die Verbindung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird bei Sch. durch die Sakramente gesichert. Allerdings muß Klopms mit Otfried Müller darauf hinweisen, daß der Franziskaner mit seiner Leugnung der Wirkursächlichkeit der Sakramente nicht mehr auf dem Boden der katholischen Kirchenlehre steht.

Was die hierarchische Struktur der Kirche, vor allem das Verhältnis von Papst und Konzil angeht, ist Klopms degegen sehr viel weniger geneigt, bei Sch. zeitbedingte, nach unserem Verständnis nicht voll katholische Ansichten anzunehmen, obwohl er auf vielfache Divergenzen hinweisen muß: Auf der einen Seite wird nach ihm Sch. hinsichtlich des Verhältnisses vom Primat des Papstes und dem Konzil „der katholischen Lehre voll gerecht“ (S. 53), andererseits gelingt ihm „der Ausgleich zwischen Papst und Konzil nicht ganz“ (S. 55) und gehört er zu den „Theologen des 15. Jh., die nach Möglichkeiten suchen, auch ohne Papst ein rechtmäßiges Konzil zustande zu bringen“ (S. 58). Wenn Klopms schließlich den Satz: das Konzil ist „ein eigener Träger der Jurisdiktions- und Lehrgewalt in der Kirche, es hat die Vollgewalt Christi (S. 67)“ hinzufügt: „Aber auch der Papst besitzt die Vollgewalt Christi, darum kann sich Sch. ein echtes Konzil nur vorstellen als ein solches, auf dem auch die Vollgewalt des Papstes anwesend ist“, dann müßte er dafür einen Beleg bringen. Die angeführten Stellen sagen nichts darüber. Klopms versucht viel zu sehr und viel zu voreilig, Sch. in Harmonie mit dem heutigen Glaubensbewußtsein zu sehen. Es müßte u. a. mehr unterschieden werden zwischen Primat und Unfehlbarkeit. Eine oberste und von Christus unmittelbar herkommende Leitungsgewalt, die administrativ zum Wohl der Gesamtkirche auszuüben ist, weist Sch. dem Papste zu. Der Satz: „Die Kirche ist nicht denkbar ohne eine gebietende Autorität“ (S. 30) wird Sch. dagegen vom Verfasser zu Unrecht zugeschrieben, weil er ausdrücklich sagt: *Porro haec humana praesidentia in ecclesia non est ex necessitate absoluta . . . quin Christus ecclesiae caput cuncta per seipsum administrare posset* (Opera omnia 257 v). Den Primat leitet Sch. aus Joh 21, 15 ff. her und nicht aus Mt 16, 18; er hat zum Inhalt „all die Tätigkeiten, die vom Hirten zum Heil seiner Schutzbefohlenen ausgeübt werden können“ (260 r) oder, wie es an anderer Stelle heißt, *omnis cura, sollicitudo et operositas* (258 r). Entsprechend steht das Hirtenamt beherrschend im Vordergrund, vom Lehramt ist nicht die Rede. Der Felsen, auf den laut Mt 16, 18 die Kirche gebaut ist, ist für Sch. nicht die Person des Petrus, aber auch nicht wie Klopms zunächst behauptet, „der von Petrus bekannte Glaube“ (S. 57), sondern die von Gott geoffenbarte Wahrheit. Mit Recht wird bemerkt: „Was in der Schlüsselgewalt Petri näherhin eingeschlossen liegt . . ., erläutert Sch. nicht“ (S. 47). Wieso heißt es aber in der Zusammenfassung: „Der Papst besitzt den Jurisdiktions- und Lehrprimat über die ganze Kirche“ (S. 170)? Vom *Magisterium fidei* (S. 53) ist bei Sch. hinsichtlich des Papstes nicht die Rede, sicherlich schreibt er ihm keine Unfehlbarkeit zu, wie Klopms in falscher Konsequenz annehmen zu müssen meint (S. 55). Denn wenn Sch. sagt, daß eine Partikularkirche dem Irrtum verfallen könne, die Römische Kirche, weil sie dem Hirten der Gesamtkirche verbunden sei, aber *Ecclesia universalis* sei und deshalb nicht vom Glauben abweichen könne (261 r), so heißt das nur, daß die Kirche unfehlbar ist und dort, wo der Papst ist, die Kirche ist, muß aber nicht besagen, daß der Papst persönlich unfehlbar ist. Entsprechend ist auch bei Sch. von der Unfehlbarkeit nur im Zusammenhang mit dem Konzil die Rede und ausdrücklich betont, daß keine Einzelperson unfehlbar sei. Den von Klopms angeführten

Stellen sei noch folgende hinzugefügt: *Primo quod in ecclesia esse debet iudicium aliquod supremum, a quo appellari non possit . . . Tertio quod non sit determinatum ad unam hominem* (263 r). Dieses Konzil wird normalerweise vom Papst einberufen; verweigert er aber angesichts einer Notlage der Kirche seine Berufung, dann kann sie auch durch einen anderen erfolgen. Sch. kann sich also durchaus als Notfall ein Konzil ohne Papst vorstellen. Denn das Konzil repräsentiert die Gesamtkirche und schließt die päpstliche Gewalt und jede andere mit ein.

Auf die in den folgenden Kapiteln behandelten Fragen „Allgemeines und besonderes Priestertum“, „Das Lehramt der Kirche. Kirche und Heilige Schrift“ und „Autorität der Kirche und christliche Freiheit“, die jeweils sehr eigenständige und für das nachtridentinische Glaubensbewußtsein vielfach überraschende Ansichten Sch. vorlegen, kann wegen der hier gebotenen Kürze nicht eingegangen werden. Nur eine Bemerkung sei gestattet: Zu Beginn der Ausführungen über das allgemeine und besondere Priestertum bei Sch. bezeichnet Klopms die Unterscheidung von äußerem und inneren Kult als „einen glücklichen Ausgangspunkt, um die Notwendigkeit eines zweifachen Priestertums einsichtig zu machen“ (S. 76). Dabei bringt dieser Ausgangspunkt Sch. dazu, das allgemeine Priestertum als das innere für das *primum et principale sacerdotium* auszugeben und hat nicht nur zur Folge, daß das besondere Priestertum bei ihm „etwas kurz wegkommt“ (S. 82), sondern auch, daß er das allgemeine Priestertum, wie Klopms selbst kritisieren muß, „nicht in Beziehung bringt zu dem Opfer der heiligen Messe, zu den Sakramenten überhaupt“ (S. 83). Die unmittelbar vorausgehende Bemerkung, wonach Sch. hier den „Reichtum seines katholischen Glaubensverständnisses sich frei ausströmen“ (S. 82) lasse, ist mir angesichts dieser Kritik des Verfassers und seines Hinweises, der Franziskaner habe die im *Scrutinium divinae scripturae* (1522) vorgetragene Ansicht bald in seinen Meßopferschriften selbst korrigiert, unverständlich. Diese späteren Schriften werden nicht mehr untersucht. Dabei hätte sich aber zeigen lassen, wie Sch. durch seine Abwehr des reformatorischen Angriffs in mancher Hinsicht erst zur kath. Fülle durchgestoßen ist.

Fragwürdige Ansichten sollten wir als solche deutlich feststellen, sie nicht wenginterpretieren und nicht harmonisieren. Sie erhärten die These von der dogmatischen Unklarheit der damaligen Zeit und lassen die Leistung der Kontroverstheologie und des Tridentinums umso sichtbarer werden. Sie zeigen aber auch, daß Männer wie Sch. um die Wahrheit zu ringen hatten und ehrlich gerungen haben, daß sie ihren Gegnern nicht bloß taktisch entgegengekommen sind.

III. Katholisches Leben und Kämpfen

Ein wirklichkeitsgerechtes Bild der kirchlichen Zustände am Vorabend der Reformation ist nur zu gewinnen, wenn die territorialgeschichtliche Forschung aus den Archiven in möglichster Breite das Material zusammenträgt und die Methode erarbeitet wird, nach der die eruierten Tatsachen recht gewürdigt und zu einem Gesamtbild zusammengefügt werden können. Zu beidem möchte Oskar Vasella mit seiner gehaltvollen Schrift über die kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz zu Beginn des 16. Jh. beitragen⁵. Im ersten Abschnitt „Zur Quellenfrage“ weist er auf die bisher erschienenen Arbeiten zu diesem

⁵ Vasella, Oskar: Reform u. Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise. — Münster i. W.: Aschendorff (1958). 72 S. (Kath. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Reformation 16) kart. 4,50 DM.

Problemkreis hin, wobei er allerdings das Werk von Gerhard Matern, „Die kirchlichen Verhältnisse im Ermland während des späten Mittelalters“ (Paderborn 1953), nicht zu kennen scheint. Man ist bisher zu teilweise recht abweichenden Urteilen gekommen, je nachdem auf welcher Art von Quelle man fußte und nach welcher Methode man sie auswertete. Vasella betont mit Recht, „daß eine ausgewogene und methodisch sichere Würdigung der Verhältnisse im Klerus unzureichend bleibt und bleiben muß, sofern nicht entsprechende Quellen zur Verfügung stehen“ (S. 10). Fehlt für ein Gebiet und einen Zeitraum eine bestimmte Quellenart, dann kann man immerhin in vorsichtiger Weise die eines anderen Territoriums zum Vergleich heranziehen und auf diese Weise Lücken in etwa schließen. Wir haben es bei den vorhandenen Quellen ja nur „mit einem äußerst geringen Restbestand“ zu tun. An eine böswillige Zerstörung, wie Hashagen sie annahm, ist aber nicht zu denken. „Es war einfach unmöglich, alles aufzubewahren“ (S. 19). Weiter sind die meisten Quellen schon deshalb einseitig, weil es in ihrer Natur liegt, in erster Linie die negativen Seiten festzuhalten: Prozeßakten, Visitationsprotokolle, Rechnungsbücher der Offiziate usw. Hier muß man einigermaßen genau die Zahl der Kleriker wissen, um sich ein Urteil über die relative Häufigkeit der Vergehen machen zu können. Vasella kann uns noch keine statistische Auswertung des dargebotenen Materials bieten. Dazu fehlen besonders für die Schweiz die nötigen Vorarbeiten. Er möchte lediglich einiges Grundsätzliche über den Charakter der sogen. Mißstände auf Grund der Quellen, vor allem der Rechnungsbücher des Bistums Chur darlegen.

Im Mittelpunkt der Betrachtung steht hier von jeher das Konkubinat der Priester. Gegen Löhr nimmt Vasella eine feste Taxenordnung der Straf-gelder für dieses Delikt an. Ja, diese Straf-gelder hätten einen erheblichen Teil der Einkünfte der bischöflichen Kirche erbracht. Wenn man sich vielfach gegen die Erhöhung dieser Geldstrafen wandte, so arbeitete man damit nicht der Reform entgegen, sondern machte Front gegen die fiskalistische Ausbeutung der sittlichen Vergehen der Kleriker durch die bischöfliche Kurie. Die Regelmäßigkeit, mit der Pfarrer und Kapläne diese Absolutionen erwirkten, ließ diese Gelder mehr den Charakter von Gebühren als von Strafen annehmen. Die Pfarrkinder haben in dieser Hinsicht jedenfalls kaum ernsthaften Anstoß an dem Leben ihrer Seelsorger genommen. Schwerer waren die Folgen für die Kinder. Ihre relativ große Zahl führte zwangsläufig dazu, daß man ihnen gegen eine Taxe das Erbrecht einräumte, wodurch das Konkubinat gleichsam legitimiert und einer Ehe angeglichen wurde (S. 32; vgl. 61).

Wesentlich anders steht es mit weiteren sexuellen Vergehen wie Notzucht, Ehebruch und Inzest. Angesichts der relativen Häufigkeit solcher Vergehen kann „die Verwilderung der Sitten des Klerus auf keinen Fall bezweifelt werden“ (S. 36). Dazu kommt noch die große Zahl von Geistlichen, die Waffen trugen, sich dem Spiel und Trunk hingaben. Noch schwerer wiegt die Häufigkeit von Vergehen, „welche die innere Ehrfurcht vor dem Mysterium der Messe, ja beinahe den echten Glauben vermissen lassen“ (S. 39). Krasse Unwissenheit des Klerus ist hier vielfach der nächste Grund peinlicher Vergehen.

Auch das Ehewesen der vorreformatorischen Zeit ist „durch eine ausgesprochene Verwahrlosung“ (S. 43) als Folge der klandestinen Ehe gekennzeichnet. Die Gefahr des Meineides war unmittelbar damit gegeben. Schließlich rief die häufige Anwendung von geistlichen Strafen, Bann und Interdikt, und die damit verbundenen finanziellen Folgen eine wachsende Opposition gegen die bischöfliche Autorität hervor, die wesentlich zur Verschärfung einer ausbrechenden Krise beitragen mußte.

Im dritten Abschnitt werden die Anfänge der Reformation behandelt und zunächst festgestellt, daß die Scheidung der Geister nicht nach der sittlichen Qualifikation erfolgte. Tatsache ist aber, daß der Ruf nach Reform und die damit verbundene Opposition gegen die Kirche den Kreis derer, die die Reformation bejubelten, weil sie die lang ersehnte Reform zu bringen schienen, sehr groß werden ließ. Das nützte Zwingli aus, wenn er nicht zuerst von der Lehre gepredigt wissen wollte, sondern von den „elenden Zuständen und der Notwendigkeit, die Gerechtigkeit wieder herzustellen“. Aus der Reformfrage ergab sich für ihn allmählich das Schriftprinzip und die Forderung nach der schriftgemäßen Predigt etwa 1522, während er die Aufhebung der Messe verzögern mußte. Diese konnte er erst 1525 erreichen, was zur endgültigen Klärung der Fronten der Glaubensparteien führte. Stand aber die Reformfrage zunächst so sehr im Vordergrund, dann ist leicht zu ermessen, welch großen Auftrieb solch unerfreuliche Zustände, wie die Studie Vasellas sie erneut in allem Freimut belegt, der neuen Lehre geben mußten.

In dem neuesten Heft der Sammlung KLK geht Ernst Walter Zeeden den „Katholischen Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jh.“⁶ nach. Diese sind anzutreffen in der Liturgie und der Verwaltung der Sakramente, ja selbst, wenn auch abgeschwächt, in der Sakramentsauffassung. Deutlicher noch im religiösen Volksleben und im kultischen Brauchtum wie geistlichen Spielen, Prozessionen, Wallfahrten und Ave- bzw. Wetterläuten. Auch auf dem Gebiet des kirchlichen Rechts und der Verfassung finden sich solche ältere Überlieferungen. Selbst die im Spätmittelalter so vielfach beklagten Mißstände konnten sich in den Protestantismus hinüberretten und sollten auch den lutherischen Obrigkeiten zu schaffen machen.

Am Ende seiner an interessantem und zum Teil recht kuriosen Material überreichen Schrift äußert Zeeden die Vermutung, daß das einfache und theologisch recht ungebildete Kirchenvolk von der uns Heutigen als Kirchenspaltung bewußten reformatorischen Veränderung wohl nicht allzu viel mitbekommen hat, zumal es in dieselbe Kirche ging, dieselben Abgaben bezahlte, dieselben Feste feierte und äußerlich am Gottesdienst sich vielfach auch nicht viel geändert hatte. Der Prozeß der Konfessionsbildung ist nur langsam vor sich gegangen. Er wurde stark gefördert durch die Kirchenhoheit der Landesherren, die an klaren Verhältnissen interessiert waren und auf religiöse Einheit in ihrem Territorium drängten. Ein Mittel dazu war die von ihnen erlassene Kirchenordnung. Als Grund für das Phänomen der besonders konservativen Haltung des Luthertums in liturgischen Dingen gibt Zeeden neben Luthers Einstellung, der die Zeremonien für Adiaphora hielt und die schwachen Gewissen schonen wollte, die Reaktion auf den Spiritualismus der Schwärmer, die Selbstbehauptung gegenüber dem Calvinismus und schließlich den wenigstens partiellen Einfluß des Interims von 1548 an.

Im ganzen meint der Verfasser uns nur „einen ersten Überblick“ und noch kein gültiges Bild vermitteln zu können. Umso mehr werden wir wünschen, daß er seine Arbeit weiterführen kann. Geht es hier ja um mehr als das Studium zeitgeschichtlicher Phänomene, nämlich um Dinge und Probleme, die, weil sie bis zur Stunde akut sind, auch „die Erforschung ihrer geschichtlichen Anfänge im Zeitalter der Glaubensspaltung in einem ganz unsensationellen Sinne aktuell machen bis zur Gegenwart“ (S. 95).

Professor Erwin Iserloh, Trier

⁶ Münster i. W.: Aschendorff (1959) 108 S. (KLK 17) kart.

BESPRECHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DES ÖSTLICHEN CHRISTENTUMS

Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin d. Gr. bis zum Fall Konstantinopels. Hrsg. von Herbert Hunger (Sammlung: Geist des Abendlandes). Baden-Baden: Holle-Verlag 1958. 335 S. Ln. 14 DM.

Jeder Versuch, in die Welt von Byzanz einzuführen, muß dem Christentum mit seiner Eigenart, die es in der byzantinischen Ausprägung gefunden hat, einen zentralen Rang einräumen. Das hat in ansprechender Weise Joan M. Hussey im 35. Band der Urban-Bücherei — Die byzantinische Welt, Kohlhammer 1958 — in mehr deskriptiver Weise getan, als sie in eigenen Kapiteln das Verhältnis von Kirche und Staat, die Funktion der orthodoxen Kirche und die Welt des Mönchtums anschaulich schilderte. Ebenso erfreulich hat auch Herbert Hunger in seiner hier angezeigten Anthologie in zwei zentralen Abschnitten die Welt des byzantinischen Christentums und seiner Theologie, die Zuordnung von Kirche und Staat im byzantinischen Bereich und den Konflikt zwischen Ost-Rom und der lateinischen Kirche zum Herzstück seiner Auswahl byzantinischer Texte gemacht, die er — meist in eigener Übersetzung — vorlegt. In wohlüberlegten Formulierungen stellt er jeweils die byzantinischen Schriftsteller, die er sprechen läßt, zunächst vor und charakterisiert präzise die besondere Situation, in der sie mit ihrem Schrifttum stehen. Die Schilderung der byzantinischen Kaiserkrönung nach dem Ps-Kodinos wie auch die Äußerungen des Eusebios über Konstantin erhellten ausgezeichnet den einzigartigen Rang, der dem Basileus im religiösen Bereich zukommt. Bemerkungen des Maximos Homologites, Joh. von Damaskos und Photios lassen aber erkennen, daß der kaiserlichen Macht doch gewisse Grenzen gesetzt waren. Mit Texten von Basileios d. Gr., aus der Vita des Säulenheiligen Daniel, von Theodoros Studites, Eustathios von Thessalonike und Theodoros Prodromos ist das Mönchtum ebenso trefflich gezeichnet wie in seiner tatsächlichen Bedeutung erfaßt. Die dogmatischen Kämpfe um die rechte Christologie, die byzantinische Bilderlehre, die Mystik sind ansprechend berücksichtigt. In eigenen Abschnitten geht H. ein auf die wachsende kirchliche Entfremdung zwischen Ost und West, die schließlich zum Schisma führt, das, trotz vielfacher Unionsbemühungen, nicht mehr zu heilen ist. Gerade die Texte zu diesem Fragenkomplex besitzen augenblicklich erhöhte Aktualität. Stichprobenartige Nachprüfungen am Originaltext lassen erkennen, daß die Übertragung der einzelnen Abschnitte auf sicherem philologischem Wissen beruht. Einige ungenaue Formulierungen bzw. Irrtümer in den erläuternden Abschnitten könnten in einer Neuauflage beseitigt werden. S. 85 heißt es, „daß sämtliche ökumenischen Konzilien auf byzantischem Boden“ stattfanden; das gilt nur für die ersten acht, die lateinische Kirche kennt ja noch zwölf weitere Synoden, die sie als ökumenisch ansieht. S. 88 wird Arius als Bischof bezeichnet, der von seinem „Kollegen“ Alexander exkommuniziert wurde; in Wirklichkeit war er Presbyter der alexandrinischen Gemeinde und also Untergebener des Alexander. S. 124 f. wird der Ausdruck „Basilianerorden“ für das byzantinische Mönchtum besser vermieden, da der Osten seine Mönche selbst nie so genannt hat. S. 182: nicht alle orthodoxen Theologen werten das Konzil von 879/80 als ökumenisch, sondern kennen nur 7 ökumenische Synoden. Wünschenswert wäre über die dankenswerten Anmerkungen im Anhang doch wohl eine weiterführende Bibliographie. Sicher vermag aber dieser vornehm gestaltete Band auch dem Theologen eine zuverlässige Einführung in die Welt des byzantinischen Christentums zu geben.

K. Baus

Kologriwow, Iwan: Das andere Rußland. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit. München: Manz-Verlag o. J. (1958). Aus dem Französischen übertragen von A. Merkelbach-Pinck unter Mitwirkung von W. K. 379 S. Lw. 18 DM.

Bis zur vorliegenden deutschen Ausgabe hat das Buch K.s schon eine gewisse Geschichte. Der Verf., ehemaliger russischer Offizier, später Jesuit und Professor am Orientalischen Institut in Rom, wurde 1947 beauftragt, eine Vorlesungsreihe über die Geschichte der russischen Frömmigkeit vorzubereiten. Da ihm fast ausschließlich russische Quellen und Literatur zur Verfügung standen, war der erste Entwurf russisch abgefaßt. Für die Vorlesungen mußte er ins Lateinische übertragen werden. Das lateinische Manuskript war die Vorlage für eine französische Übersetzung, die 1953 unter dem Titel „Essai sur la sainteté russe“ bei Beyaert in Brügge erschien. Diese wiederum wurde der deutschen Übertragung zugrunde gelegt, die Angelika Merkelbach verdankt wird. Diese Einzelheiten erfährt man leider nicht aus der deutschen Ausgabe, sondern aus dem Vorwort, das Kologriwow dem französischen Text vorstellte und das man merkwürdigerweise im Deutschen fallen ließ. Eine nähere Prüfung der französischen Edition zeigte dann, daß

diese für eine Verwendung im wissenschaftlichen Bereich in vielfacher Hinsicht den Vorzug verdient. Sie wird auch in der folgenden Besprechung stets mitberücksichtigt.

K. betont in seinem Vorwort mit Recht, daß sein „Essai“ fast eine Neuschöpfung sein mußte, so wenig Vorarbeiten standen ihm zur Verfügung. Dies gilt allerdings mehr für die Konzeption des Werkes als für die Ausführung im einzelnen; denn seine sorgfältigen Literaturangaben zu den einzelnen Kapiteln zeigen, daß doch schon eine Fülle von Einzeluntersuchungen wenigstens in russischer Sprache zum Leben und Schrifttum der von ihm behandelten Persönlichkeiten vorlag. Für die Zeit bis Peter d. Gr. konnte er besonders auf das grundlegende Werk von G. P. Fedotov über die Heiligen der russischen Frühzeit zurückgreifen (Paris 1931). Aber auch so bleibt sein Buch tatsächlich ein weitgehend von ihm zum ersten Male begangener Weg durch das Neuland der Geschichte russisch-christlicher Frömmigkeit und eine durchaus anerkennenswerte Leistung. Die knappe Übersicht über den Stand der russischen Hagiographie und ihrer Quellenpublikationen auf den einleitenden Seiten unterstreicht sie nur noch. In drei großen Etappen wird dieser Weg zurückgelegt; die erste reicht von den Frühanfängen im Kiever Reich bis zum Niedergang des innerkirchlichen Lebens im späten 14. Jh. Es folgt das goldene Jh. (das 15.) der russischen Heiligkeit als 2. Abschnitt, der dritte Teil ist der zweiten Blüte vor allem des 18. und 19. Jhs. gewidmet. Der Verf. schildert nun das jeweilige Heiligenideal des russischen Christentums mit Vorliebe an konkreten Persönlichkeiten, die der russischen Kirche oder dem christlichen Volk als Heilige galten. Soweit die Quellenlage es erlaubt, wird zunächst eine kurze Biographie der einzelnen Gestalt gegeben, an die sich die Skizzierung ihres Vollkommenheitsideals anschließt. So ziehen denn im 1. Abschnitt die Gestalten eines Feodosij von Kiev, Sergej von Radonesh und Kirill von Bjeloozero am Auge des Lesers vorüber. Ein Bedenken überkommt diesen allerdings öfters bei der Lektüre dieses Teiles: das Material wird meist Darstellungen entnommen, die viel später liegen als die Lebensspanne des betr. Heiligen; dabei wird nicht immer scharf genug geschieden zwischen dem, was Ideogut von den geschilderten Heiligen und dem, was der Frömmigkeitswelt des späten Schreibers entstammt. Auf sicherem Boden bewegt sich der Verf. vom 15./16. Jh. ab. Besonders ansprechend wirkt das Bild, das von dem großen Abt Nil Sorskij und seiner Schule gezeichnet wird. Die Charakterisierung des Josif von Volokolamsk dürfte nach der neuesten Darstellung seiner Lehre durch T. Spidlik (Rom 1956) wohl etwas zu negativ sein. Der 3. Abschnitt stellt die heiligen Bischöfe Dimitrij von Rostov, Tichon von Zadonsk und die Starzen des Optinaklosters in den Mittelpunkt und entwirft von allen lebensnahe Porträts. Man wird nicht leugnen wollen, daß der „Versuch“ Kologriwows noch der Verbesserung fähig ist. Fast überall kann die Darstellung religionspsychologisch vertieft und auch theologisch auf bessere Grundlagen gestellt werden. Beispiele aus der modernen wissenschaftlichen Hagiographie bieten sich genug zum Vergleich an.

Die deutsche Ausgabe überrascht vor allem dadurch, daß man die Chance nicht genutzt hat, diesen ersten Versuch K.s zu verbessern. Zunächst sind eine Reihe völlig unbegründeter Weglassungen zu verzeichnen: außer dem Vorwort fehlt auch das schöne Schlußwort der französischen Ausgabe. Auch sonst fallen viele kleinere Kürzungen und das Streichen manch guten Zitates auf. Zu vielen Beanstandungen gäbe auch die Transkription russischer Namen und Wörter Anlaß. Warum übernimmt man nicht einfach die Umschrift der heutigen Slawistik? Alle Literaturangaben und alle Anmerkungen im Text wurden gestrichen, nur eine Auswahl, die ein einziges deutschsprachiges Werk nennt, wurde an den Schluß gestellt. Es bleibt unbegreiflich, warum man hier nicht an den deutschen Leser dachte und ihn auf einige deutsch erschienene Werke hinwies, die ihn weiter in die Welt der russischen Frömmigkeit einführen könnten; es seien genannt Ammanns Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Trautmanns Ausgabe der Nestorchronik, vor allem aber die Auswahl aus russischen Heiligenlegenden von E. Benz und die grundlegende Geschichte des russischen Mönchtums von Igor Smolitsch, alles Werke, die beim Erscheinen dieses Bandes vorlagen. Für eine Neuauflage des an sich so begrüßenswerten Werkes bleibt demnach eine Fülle von Verbesserungsmöglichkeiten.

K. Baus

Glazik, Josef, M.S.C.: Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen. Münster: Aschendorff 1954 (Missionswiss. Abhandl. und Texte 19) XXXVI—270 S. mit 3 Übersichtskarten, kart. 19,80 DM.

Derselbe: Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Münster: Aschendorff 1959 (Missionswiss. Abh. und Texte 23) XLI—192 S. mit 4 Übersichtskarten, kart.

Es ist ein im Westen oft nachgesprochenes, abwertendes Urteil, das den ostkirchlichen Gruppen jedes Interesse an missionarischer Tätigkeit abspricht. Die beiden hier anzuzeigenden Werke des jetzigen Würzburger Missionswissenschaftlers beweisen, daß sich dieses Urteil keinesfalls für die russisch-orthodoxe Kirche aufrecht erhalten läßt. Der Verf. hat ich mit der Bearbeitung dieser Themen an eine Aufgabe gewagt, deren Lösung mit enormen Schwierigkeiten verbunden war. Von westeuropäischer Seite waren nennens-

werte Vorarbeiten kaum vorhanden, so daß durchweg russische Quellen und Darstellungen herangezogen werden mußten. Das Quellen- und Literaturverzeichnis, das für beide Bände zusammengekommen mehr als 50 Seiten umfaßt, läßt erkennen, welch umfangreiches Material hier durcharbeitet war. Das Bild mit seinem Licht und seinen wohl stärkeren Schatten, das G. von der Missionstätigkeit der russischen Kirche entwirft, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Nur einige grundlegende Ergebnisse seien hervorgehoben: Das Bewußtsein einer missionarischen Verpflichtung ist in der russischen Orthodoxie eigentlich nie ganz untergegangen, wenn es auch ein wechselvolles Auf und Ab in der praktischen Durchführung dieser Aufgabe gab. Es hat immer wieder Einzelpersönlichkeiten gegeben, die als echte Missionare bei den zahlreichen heidnischen Stämmen und islamischen Gruppen des weiten Reiches entsagungsvollste Arbeit geleistet haben. Leider hat dieser Heroismus nicht immer die entsprechende Würdigung der Kirchenleitung gefunden; sie kann nach dem Verf. vor allem nicht von der schweren Versäumnis freigesprochen werden, auf eine Vertiefung und Verlebendigung des angenommenen Glaubens durch anhaltende Nacharbeit der Missionare zu drängen. Das führte zu der mangelnden Widerstandskraft der neugewonnenen Stämme, die dann den Glauben bei geringster Belastung wieder aufgaben. Noch verhängnisvoller wirkte sich aber für den Enderfolg der Missionsarbeit die unselige Verquickung machtpolitischer Interessen von seiten des Staates mit der Tätigkeit der Glaubensboten aus. Wenn politische Überlegungen dann eine Unterstützung der Missionare in bestimmten Räumen nicht mehr dringend erscheinen ließen, brach manch verheißungsvoll begonnenes Werk wieder zusammen. Es bleibt jedoch bei allem zahlenmäßig bescheidenen Erfolg ein Verdienst manches demütigen Glaubensboten russischer Sprache, daß das Christentum in Sibirien, in der Kamcatka, in Alaska und auf den Aleuten überhaupt bekannt wurde. Fast bedrückend wirkt dagegen die praktische Erfolglosigkeit aller Missionierungsversuche bei den islamischen Stämmen Rußlands. Die beiden Bände G.s stellen eine imponierende Leistung und eine echte Bereicherung der missionsgeschichtlichen Literatur wie auch der Kenntnis des innerkirchlichen Lebens der russischen Orthodoxie dar.

K. Baus

Le m b e r g, Eugen: Osteuropa und die Sowjetunion. Geschichte und Probleme. Salzburg:

Otto Müller 1957. 2. durchgesehene und wesentlich erweiterte Aufl. 301 S. Lw. 13,80 DM. Das Buch L.s ist für ein tieferes Verständnis der Geschichte des Christentums in Osteuropa und der jetzigen Sowjetunion von Bedeutung. In erster Linie möchte der Verf. zwar einen Beitrag zur deutschen Ostkunde der Gegenwart liefern. Da er aber mit Recht der Ansicht ist, daß sich eine sachgerechte und fruchtbare Ostkunde nicht treiben läßt, wenn sie nicht auf einem geschichtlichen Verstehen der Gegenwartsprobleme beruht, geht er auch auf die historische Entwicklung ein, die das Christentum in den Räumen und bei den Völkern des mittleren und russischen Ostens genommen hat, und auf die Auswirkungen, die von ihm ausgegangen sind. Besonders die Frühgeschichte Rußlands zwang ihn, auch die Christianisierung des Volkes und ihre Bedeutung für das Werden einer eigenständigen russischen Kultur mit in seine Darstellung einzubeziehen. In knapper, aber plastischer Sprache wird ein Bild gezeichnet, daß in dem sicheren Zug der großen Linien den geschulten Historiker verrät. Besonders gültig scheint die Darstellung vom Wachsen und Wirken der Idee, Moskau sei das dritte Rom, die in einer bis heute reichenden Unterströmung in der Gegenwart eine neue Stoßkraft entfaltet. Auch die Religionspolitik der Sowjetregierung in ihrem Doppelgesicht ist fesselnd dargestellt. Allerdings scheint dem Rez. das Maß der Freiheit, das die russisch-orthodoxe Kirche seit etwa 1940 besitzt, sowohl in seinen positiven Auswirkungen überschätzt. Nicht zutreffend ist S. 224 z. B. der Satz von den Zeitschriften, der orthodoxen Kirche, die ein intensives religiöses Leben bezeugen sollen. Es ist m. W. nur eine Zeitschrift erlaubt, das Nachrichtenblatt des Moskauer Patriarchates. (S. 171 ist das Wort Tschecha richtig aus den Anfangsbuchstaben der russ. Worte für „außerordentliche Kommission“ erklärt, aber die Transkription ist fehlerhaft, es muß heißen: *crevyčajnaja komysija*.) Auch bei der Behandlung der Völker Ostmitteleuropas geht der Verf. immer auf die Verflechtung von Religion und politischer Entwicklung ein und zeigt eine Vertrautheit mit den dabei zu behandelnden Problemen, die auf echter Sachkenntnis beruht.

K. Baus

Halecki, Oskar: Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas.

Salzburg: Otto-Müller-Verlag o. J. (1957). 528 S. Lw. o. Pr.

Viel weniger als Lemberg geht Halecki in seiner Geschichte der ostmitteleuropäischen Völker auf die religiösen Fragen ein, die doch bei ihnen eine wichtige Rolle spielten. Der tiefste Grund ist der, daß es noch viel mehr als im Bereich der politischen Geschichte an einer zusammenfassenden Geschichte des Christentums bei den in diesem geographischen Raum zusammengeschlossenen Völkern fehlt. Sie bietet allerdings auch wegen ihrer Zugehörigkeit zu den verschiedenen großen kirchlichen Zentren Byzanz oder Rom der zusammenschauenden Darstellung ungleich größere Schwierigkeiten. Da aber auch

eine betont politische Geschichte wie die vorliegende diese Frage im Auge behalten muß, machen besonders die ersten Kapitel des Buches klar, die erst durch eine wenn auch knappe Schilderung der Christianisierung der West- und Ostslawen ihre Grundlage erhalten. Das Werk H.s. von hoher, objektiv wertender Warte geschrieben, vermag auch dem Kirchenhistoriker, der sich mit der Geschichte des östlichen Christentums beschäftigt, ein vertieftes Verständnis der politischen Zusammenhänge und damit neue Einsichten zu vermitteln.

K. Baus

Handbuch des Weltkommunismus. In Zusammenarbeit mit zahlreichen Gelehrten herausgegeben von Joseph M. Bochenski und G. Niemeyer. Freiburg/München: Alber-Verlag 1958. IX—762 S. Lw. 24,80 DM.

Das vorliegende umfangreiche Werk will nach seiner Zielsetzung beurteilt werden: es will eine wissenschaftlich zuverlässige Darstellung der wichtigsten Erscheinungsformen und Wirkungsweisen des Kommunismus bieten, die exakt aus den Quellen belegt und mit Zitaten aus der wichtigeren Literatur zu der betreffenden Frage gestützt werden soll. In der Form soll die Darstellung trotz der stellenweise komplizierten Materie jedem Gebildeten verständlich sein. Man wird sagen dürfen, daß die bei solcher Aufgabestellung sich ergebenden Schwierigkeiten gemeistert worden sind. Es war zunächst eine enorme Stoffmasse auf relativ geringem Raum zu bewältigen. Man hat sie auf 15 größere Kapitel aufgeteilt, die nach Möglichkeit Spezialisten zur Bearbeitung anvertraut wurden. Trotzdem ergab sich für die Herausgeber wiederholt die Notwendigkeit, die einzelnen Beiträge noch zu kürzen. Das hat hier und da zu Vereinfachungen in Formulierung und Schlagwortwahl geführt, die das Problem nicht immer ganz ausschöpfen. Ein wirklicher Mangel scheint dem Rez. in dem Fehlen eines Kapitels zu liegen, das vor allem das Sendungsbewußtsein, den Messianismus des russischen Kommunismus aus seinen historischen Wurzeln — Panslawismus, Sendungsbewußtsein der Orthodoxie — erklärt. In dieser Besprechung kann nur hervorgehoben werden, was für den Leser dieser Zeitschrift von besonderer Bedeutung sein dürfte. Es sind in der Hauptsache die Kapitel, die einem der Herausgeber, Prof. J. Bochenski von der Universität Freiburg i. d. Schweiz, zugefallen sind. Das ist zunächst das einleitende Kapitel über die formale Struktur des Kommunismus; es schafft erfrischend klare Begriffe, indem es die Vielschichtigkeit des Kommunismus darlegt und deutlich seine Lehre, seine Organisation und seine Verhaltungsweise voneinander scheidet. Das 2. Kap. behandelt die philosophischen, soziologischen und wirtschaftstheoretischen Grundlagen des Kommunismus mit den zentralen Abschnitten über den dialektischen und historischen Materialismus, die dem sie durcharbeitenden Leser hohe Konzentration und ernstes Mitdenken abverlangen. Hier bewährt sich erfreulicherweise das methodische Geschick des Verf. Den Theologen interessiert vor allem das 13. Kap., das die Stellung des Kommunismus zur Religion in Theorie und Praxis darlegt. Mit einer fast kühlen Nüchternheit wird aus den kommunistischen Quellen die atheistische Grundhaltung entwickelt und dann ebenso sachlich mit genauen Belegen seine praktische Religionspolitik geschildert, wobei China und die Satellitenstaaten miteinbezogen werden. Das ohne jedes Pathos dargebotene, sorgfältig geprüfte Tatsachenmaterial ist von erschütternder Wucht. Jeder Seelsorger wird auch das vorletzte, von Prof. W. W. Kulski verfaßte, sehr instruktive Kap. über „die Situation des Individuums“ mit reichem Gewinn studieren. Hier wird besonders klar, welch ein Wandel in der Wertung der „Intelligenz“ im kommunistischen System eingetreten ist; die Bedeutung einer streng geschulten, geistig gewandten Elite ist längst erkannt; sie wird unter kühler Zurückstellung des Fabrikarbeiters und Bauern mit allen, vor allem auch wirtschaftlichen Privilegien gefördert und zu einer neuen, selbstbewußten Oberschicht zusammengeschweißt, die ihre bevorzugte Position mit allen Mitteln verteidigen wird. In diesem Zusammenhang wird das gesamte Erziehungssystem des Kommunismus besprochen, das im eigentlich höheren Bildungswesen durch die verschiedenen Unterrichtsreformen auf die Schaffung dieser Elite ausgerichtet wurde. Im Schlußkapitel faßt M. Bochenski die Punkte zusammen, an denen eine wissenschaftliche Kritik des Kommunismus von philosophischer und christlich religiöser Sicht her am wirkungsvollsten ansetzen kann. Dem Werk ist eine Bibliographie beigegeben, die auf fast 70 Seiten die hauptsächlichlichen Quellenwerke, die Zeitschriften und Zeitungen kommunistischer Prägung und die wichtigsten Einzeluntersuchungen zu den Problemen nennt, die das Buch angesprochen hat. Dessen Gesamtinhalt wird noch einmal durch umfangreiche Sach- und Namenregister erschlossen. Beim Studium dieses Sammelbandes überfällt einen öfters die bange Sorge, ob der Klerus in der Seelsorge wenigstens in den Grundzügen jenes gediegene, wissenschaftlich durchdachte und sachlich unangreifbare Tatsachenwissen besitzt, das für die immer wieder erforderliche Diskussion über diese Fragen unumgängliche Voraussetzung ist. Hier wird es ihm angeboten; es liegt an ihm, es zu nützen.

K. Baus

Konzil und Ökumene*

Von Yves M.-J. Congar O.P., Straßburg

Die Ankündigung eines Ökumenischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 weckte in der ganzen Welt nicht nur größte Anteilnahme, sondern auch eine unsagbare Hoffnung¹.

Diese gründete vor allem auf der Tatsache, daß der Heilige Vater bewußt seine Absicht am letzten Tage der Weltgebetswoche für die Einheit kundtat und ausdrücklich das Konzil mit der Wiedervereinigung in Verbindung brachte. Das unmittelbare und sichtbarste Ergebnis war eine Woge der Begeisterung, getragen von der Hoffnung auf die Wiedervereinigung und dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit. Eine andere tiefgreifende Regung, die aber kaum bis an die Oberfläche des Bewußtseins kam, zeigte, daß die bloße Ankündigung eines Konzils schon von großer Bedeutung ist. Romano Guardini hat 1922 die prophetischen Worte geschrieben: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen“². Hier ging es nicht um das Verschwinden einer gewissen kirchenfeindlichen Einstellung und auch nicht um das Ansehen, daß die „Kirche“ in der Welt unbestreitbar zurückgewann; denn dabei bezeichnet das Wort „Kirche“ vor allem die äußerlich sichtbare und gleichsam politische Autorität der römischen Kirchenverwaltung. Was dort in den Seelen erwachte, ging viel tiefer; es war das ekklesiale Bewußtsein:³ das Bewußtsein in den Gläubigen, daß sie eine *Ecclesia* bilden, daß sie das Volk Gottes sind und seine Sendung für die Welt erfüllen sollen. Noch halb unbewußt, instinktiv, spürten die

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser während der Weltgebetsoktav 1960 in mehreren deutschen Städten gehalten hat. Eine französische Fassung erschien in *Lumière et vie*, cahier 45.

¹ Charles Malik, griechisch-orthodoxer Christ in Libanon, Präsident der Generalversammlung der Vereinten Nationen, erklärte z. B., daß „dieses Konzil mit seinen unbegrenzten Möglichkeiten sehr wohl zum bedeutendsten Ereignis des 20. Jahrhunderts und sogar mehrerer Jahrhunderte werden könne“ (Zeitung *Narod*, Chicago, 14. März 1959; zitiert in *Irenikon* 1959, 219).

² Vom Sinn der Kirche, 1922, 1.

³ Die Anpassung des Adjektives „ekklesial“ (*ecclésial*) an das Substantiv *Ecclesia* war unumgänglich. Es bedurfte eines anderen Wortes als „*ecclésiastique*“ (kirchlich, geistlich). P. H. Lubac, der wesentlich dazu beitrug, das Wort in Umlauf zu bringen, verteidigt seinen „Neologismus“ (*Méditations sur l'Eglise*, 1953, 18, Anm. 28) gegenüber den Kritikern (L. Bouyer, in *Dieu vivant*, Nr. 19, 1951, 88, Anm. 1). Es handelt sich jedoch nicht einmal um eine Neuschöpfung: Bossuet spricht bereits von „ekklesialer Gemeinschaft“ (*communio ecclésiale*); vgl. G. A. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet* Paris 1953, 667.

Gläubigen, daß dieses Konzil bis zu einem gewissen Grade i h r e Chance darstellt und daß gewissermaßen durch das Konzil die Ecclesia zu Worte kommen solle . . .

Im Anfang ergaben sich einige Mißverständnisse, die auf zwei Ursachen zurückzuführen waren, und zwar zunächst einmal und vor allem auf den Optimismus, den die Päpstliche Ankündigung durch das für sie gewählte Datum erweckte. Der Sinn gewisser Formulierungen hat auch zuweilen zu Fehlschlüssen geführt: Das Konzil, so hieß es darin, „soll nach der Absicht des Heiligen Vaters nicht nur dem geistlichen Wohl der Christenheit dienen, sondern es soll zugleich eine Einladung an die von der Kirche getrennt lebenden Gemeinschaften sein, nach der Einheit zu streben, auf die heute in allen Teilen der Welt so viele Seelen hoffen“⁴. Aus dem Wort „Einladung“ schloß man, daß die Nichtkatholiken auf irgendeine Art und Weise eingeladen würden zu kommen und zu diskutieren⁵. Der Aufruf des Heiligen Vaters war vom Blickpunkt des Ökumenismus her gelesen worden. Zweitens ließ auch das Adjektiv „ökumenisch“ ein Mißverständnis zu; nicht zu sehr das Wort als solches, denn es gehört seit fünfzehnhundert Jahren zum klassischen Wortschatz der Kirche, sondern die Verbindung mit der „Ökumenischen Bewegung“ und dem „Ökumenischen Rat der Kirchen“, von denen die Tagespresse so häufig berichtet hat. Der Ausdruck ist tatsächlich gleich, was nicht ganz unwichtig ist. Denn an sich bedeutet das Wort „ökumenisch“ allgemein, die ganze bewohnte Erde betreffend oder umfassend. Es kommt also nur auf die Realität an, die das Wort bestimmt. Ein Ökumenisches Konzil ist die repräsentative Versammlung der Kirche, in der Form, in der sie heute auf der ganzen Welt existiert. Die Ökumenische Bewegung, deren Rahmen und amtierende Stelle der Ökumenische Rat der Kirchen ist, ist weltumfassend durch die Teilnehmer, durch sein Ziel, der Einheit der Christen und durch die Verantwortung, die diese Bewegung hinsichtlich der Ausbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt auf sich nehmen will. Es handelt sich also hier um zwei weltumspannende Einheiten, die nebeneinander existieren, sich aber nicht überschneiden. Im Grunde ist diese zweifache Bedeutung des Wortes doch recht aufschlußreich. Es gibt zwei ökumenische Einheiten, die, quantitativ gesehen, Teile der Menschheit sind. Aufgabe der Zukunft ist es, daß diese beiden Einheiten sich gegenseitig erkennen und schließlich eine Einheit zustande kommt.

In diesem Aufsatz möchte ich I. die heutige geistige Lage, vor allem vom Blickpunkt der Trennung und der Vereinigung der Christenheit her gesehen, analysieren, II. kurz vor Augen führen, was ein Konzil ist und

⁴ HerKorr 13 (1959) 273; vgl. unten den Text der Enzyklika vom 29. Juni.

⁵ Der Doppelsinn hätte vermieden werden können, wenn man „Aufforderung“ übersetzt hätte.

III. die Frage beantworten: Was können wir von dem kommenden Konzil hinsichtlich der vorher analysierten geistigen Lage erwarten?

I. Analyse der Situation

Die früher gebrauchten Kategorien „Häresie“, „Schisma“, „Rückkehr“, haben ohne Zweifel immer noch ihre Gültigkeit. Das zu belegen, wäre nicht schwierig. Sie reichen aber nicht aus, um die Situation voll zu erfassen, wenn wir uns bemühen, uns als Christen der geistig geteilten Welt anzunehmen, dieser Welt, zu deren Erben uns die Geschichte gemacht hat, in der wir Gottes Anruf mit unserem Dienst zu beantworten haben.

Nach einem Vortrag im Mai 1959 vor katholischen Studenten in Straßburg über das „Ökumenische Problem“ stellte mir ein junger Mann die Frage: „Können Sie mir sagen, welches der Sinn der Reformation im Hinblick auf den Plan Gottes ist?“ Ich glaube nicht, daß vor etwa 50 Jahren ein junger Katholik diese Frage gestellt hätte. Daß sie heute gestellt werden kann, verdanken wir nicht nur dem neu belebten biblischen Denken und der Katholischen Aktion, die wieder Gottes Plan und die Heilsgeschichte zum Maßstab des Urteilens gemacht haben, sondern auch der Tatsache, daß man sich über ein bloßes, mehr oder weniger durchdachtes Verurteilen der Reformation oder anderer Spaltungen der christlichen Welt hinaus persönlich Fragen stellt, die durch eine Verurteilung allein nicht zu lösen sind. Die Reformation und der Bruch zwischen dem Osten und dem römischen Westen sind geschichtliche Tatsachen, bedeutende Vorgänge, die im Hinblick auf gewisse Entwicklungen und gewisse Situationen in der Vergangenheit und in der Gegenwart der katholischen Kirche ihre geschichtliche Bedeutung haben. Wählt man aus dieser Realität eine Anzahl von Aussagen, die die Lehre oder die kirchliche Ordnung betreffen, um sie aus dogmatischer und kirchenrechtlicher Sicht zu erläutern, so hat das wohl seine Berechtigung, wird aber nicht dem Ganzen gerecht. Die Reformation ist als konkrete Wirklichkeit nicht trennbar von ihrer geschichtlichen Bedeutung. Man hat sich, wie wir zugeben müssen, in der katholischen Kirche nicht zur Genüge darum bemüht, wenn, dann höchstens auf persönlicher Basis, durch einige ihrer Mitglieder und vor allem erst in der jüngsten Zeit.

Ich habe einmal ein Bild gesehen, in dem die katholische Kirche als ein mächtiger, Jahrhunderte alter Baum dargestellt war. In jedem Jahrhundert seines Wachstums brachte dieser Baum wunderbare, fruchttragende Zweige hervor; die großen Missionsbewegungen, Ordensgründungen, theologische Genies und Heilige. In jedem Jahrhundert brachen aber auch Zweige vom Baume ab. Sie trugen Namen, die Namen der großen Häretiker: Arius, Sabellius... aber auch Photius, Luther, Calvin... Vom Baume losgelöst, stürzten diese Zweige ins Feuer, wo schreckliche Dämonen über sie herfielen.

Entspricht diese triumphierend apologetische Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit? Ist es wahr — wie gewisse Bücher es behaupten, daß die von der Mutter Kirche abgefallenen Zweige unfruchtbar blieben? Sind sie wirklich erstarrt stehengeblieben, wie sie waren, als sie entstanden? Ungefähr so wie die Splitter einer Bombe, die im Felde verstreut liegenbleiben? Offenbar nicht. Die Apologetik läßt es sich nicht entgehen, hervorzuheben, wie sie immer mehr dem Verfall entgegengegangen seien. Will man aber die ganze Realität sehen, so zeigen sie uns auch andere Aspekte, positive Aspekte: Ergebnisse auf dem Gebiete der Mission oder der Ausbreitung des Evangeliums, des religiösen Denkens, des christlichen Lebens. Wir können nicht umhin, diese christlichen Werte zu sehen; auch wenn wir gewisse Erscheinungen der Verirrung und der Verarmung zu kritisieren haben. Aus dieser Tatsache haben wir aber Folgerungen zu ziehen.

Will man die Dinge in ihrer Wirklichkeit betrachten, dann darf man die Kirchenspaltungen nicht aus einem noch größeren Ganzen herauslösen. Im Grunde läuft eine der großen, in diesem Maße früher nicht gekannten Bestrebungen unserer Zeit darauf hinaus, nicht nur die Grundsätze und Theorien christlich und theologisch zu durchdenken, sondern die geschichtliche Wirklichkeit als solche: die Kirche in ihrem konkreten Dasein, die Missionen im Rahmen der konkreten Weltlage, die großen geistlichen Spaltungen in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und Bedeutung.

Jahrhunderte lang bot allein die katholische Kirche den Menschen Europas geistige Gedanken und Werte, in denen sie für sich und die anderen den Sinn ihres irdischen Strebens suchen konnten. Und mehr noch: Jahrhunderte lang gab die Kirche den europäischen Menschen alle Kultur, all ihre Hoffnung, die sie aufrecht erhielt, alle Schönheit, die das graue Einerlei ihrer Tage erhellte.

Und diese Kirche beurteilte die „Anderen“ von sich selbst aus, ohne mehr als einen polemischen und apologetischen Dialog zuzulassen. Als notwendig dogmatische Klarstellung ist das berechtigt, so lange die persönliche Freiheit respektiert wird. Heute aber verlangen die Christen mehr als das, denn heute existieren die „Anderen“ für sie auf eine neue Art und Weise, nicht nur negativ als von der heiligen Mutter Kirche getrennt, sondern auch positiv als religiöse Gesprächspartner.

Dieses Bewußtwerden der Existenz der „Anderen“, dieses Bedürfnis, sich über sie Gedanken zu machen, ist eines der charakteristischsten Merkmale der heutigen christlichen Generation. Bei Jugendtreffen, bei den Pilgerfahrten nach Chartres und sonstwo tauchen immer wieder die gleichen Fragen auf: das Heil der Nichtkatholiken; die anderen Religionen; meine Freunde — warum glaube ich, und sie nicht? Heute sind

sich alle nahegerückt und solidarisch geworden. Tokio ist 36 Stunden von Paris entfernt, und jeden Tag kann ich mit eigenen Augen im Kino oder Fernsehen miterleben, was sich in New-Delhi oder Dakar abspielt. Ob ich Student, Arbeiter oder Angestellter bin, heute habe ich selbstverständlich jeden Tag neben mir Protestanten, Juden, Kommunisten, „Laien“ im französischen ideologischen Sinne des Wortes und Gleichgültige, praktische Atheisten... Natürlich redet und diskutiert man miteinander, und Fragen tun sich in mir auf. Ich erfahre, daß es andere geistige Welten als die meine gibt, und das macht mich zu einem anderen Menschen. Ich betone: geistige Welten, die ihre geistigen Gründe und ihre eigne Tiefe haben. Natürlich auch ihre Irrtümer. Aber diese Aufgeschlossenheit für die „Anderen“, dieses Erleben der Existenz anderer Welten, geht notwendigerweise Hand in Hand mit einem dramatischen Innewerden der Geschichte, das uns zuweilen in unserer dogmatischen Sicherheit abgeht. Die heutigen Christen haben nicht aus Gleichgültigkeit, sondern gerade in dem Maße, in dem sie überzeugt und gläubig sind⁶, ein religiöses Bewußtsein, das nicht nur nach oben blickt, nach den dogmatischen und hierarchischen Autoritäten, sondern auch nach rechts und links, ganz nahe und weiter fort. Dieser Mensch, mit dem ich in Berührung komme, dessen Blick mir bis ins Herz geht, — was ist er vor Gott und was bedeutet er für meinen Glauben?

Übrigens lenken die philosophischen Strömungen die Geister heute in die gleiche Richtung⁷.

⁶ Auf Grund einer Umfrage antworteten von den befragten jungen Menschen im Alter von 18—30 Jahren 60 % „Ja“ auf die Frage: Kann ein Mensch, der einer anderen Religion angehört, erlöst werden? 80 % von ihnen sind überzeugte Katholiken (Informations Catholiques Internationales, 15. 12. 1958, 18).

⁷ Die heutige Philosophie zeigt sicherlich, weil sie sich mit dem existierenden Menschen und den Bedingungen der menschlichen Existenz befaßt, ebenfalls und auf mehrfache Art und Weise, daß die Struktur des Geistes zum Dialog neigt. Dieser strebt in der Tat nach einer Erfüllung, die ein totales Erleben voraussetzt. Der Monolog birgt in sich die Gefahr der Sterilität. Wäre man immer gleicher Meinung und würde man die Gleichheit der Meinungen akzeptieren, so würde man nur sich selbst gegenüberstehen, und zwar einem Selbst, das eben so arm wie einsam wäre und sich nicht erfüllt. Man würde nur das Echo seiner eigenen Behauptung zu hören bekommen. Der Mensch findet seine Erfüllung erst im Dialog mit der Welt und den Menschen.

Es ist klar, daß diese interessanten Ansichten der Philosophie nicht so, wie sie sind, auf den Glauben übertragen werden können, denn dieser ist kein menschliches Prinzip, weder auf Grund seines Objektes, das geoffenbart und überliefert ist, noch auf Grund seiner subjektiven Natur der Gnade und der Tugend. Sie lassen sich jedoch in gewissem Grade auf unsere religiösen Vorstellungen auf dem Niveau der Theologie anwenden.

Es ist ganz klar, daß die großen Abspaltungen in der Christenheit im wahrsten Sinne des Wortes geistige Welten sind und zu dieser Problematik gehören.

Das akute Bewußtwerden dieser Welten und der Kontakt mit ihnen führt die Christen von heute dazu, daß sie ihr Christentum und ihre Kirche nicht mehr nur in sich selbst, sondern auch in ihrer Beziehung zu den anderen und der anderen zu ihnen sehen und beurteilen. Es wird ihnen klar, daß die Kirche sich nicht damit begnügen kann, nur in sich selbst zu existieren, ohne sich um die anderen Menschen, die anderen Welten zu kümmern. Sie muß aus sich selbst herausgehen und theologisch, geschichtlich und apostolisch ihr Verhältnis zu den „Anderen“ überdenken. Es ist eine Tatsache, daß bei uns gute Katholiken oft Anstoß nehmen, wenn sie von dem Verhalten der Katholiken bzw. der Kirche in anderen Ländern hören, wo die geistige Einmütigkeit grundsätzlich gewährleistet ist und wo die Kirche sich eines großen Ansehens und einer entsprechenden Macht erfreut, aber einzelgängerisch ist. Darüber ließe sich viel sagen, vor allem aber, daß jedes Land auf Grund seiner Geschichte, seiner Probleme und seines Herkommens verstanden sein will ... Jedenfalls sollte man mit dem Verurteilen nicht eilig sein ... Dieses ohne Zweifel bei vielen Katholiken feststellbare Mißbehagen möchte ich auf folgendes zurückführen: Es stört sie, Christen vor sich zu sehen, die nicht für einen Dialog aufgeschlossen sind, und es schmerzt sie, weil sie seinen unbestreitbaren Gewinn erfahren haben.

Es wäre nicht schwierig, diese Erfahrung theologisch einzuordnen. Ich möchte das hier im Rahmen einer Unterscheidung tun, die ich für sehr fruchtbar halte: Die Kirche ist eine Ordnung der Heiligkeit für sich, und sie hat einen Auftrag in der Welt. Sie ist zunächst durch eine göttliche Handlung oder eine Reihe von göttlichen Handlungen eingesetzt, gleichzeitig als Gesamtheit der Heilsmittel — Offenbarung, Sakramente, die geistliche Gewalt des Priesteramtes — und als Leben in der übernatürlichen Einheit mit Gott durch seine Gnade auf der Grundlage des Glaubens. So gesehen, existiert die Kirche in sich selbst und von oben herab gegeben als eine Institution des positiven göttlichen Rechtes. Sie ist etwas anderes als das spirituelle Organ der Länder mit einer christlichen Tradition, etwas anderes auch als der höhere Sinn der Geschichte und der Welt. Sie ist eine heilige Ordnung für sich, die nicht von den Mächten der Welt ausgeht. So existiert diese zwar in sich selbst, nicht aber für sich selbst. Es ist ihr wesentlich, eine Sendung für die Welt zu haben, für die Welt die Verantwortung zu tragen. Wir dürfen die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt — so unbestritten und berechtigt diese auch sein mag — nicht ausschließlich als die Dualität von zwei unabhängigen Mächten betrachten, wir müssen diesen Aspekt durch den des Missions-

auftrages und der Verantwortung vervollständigen. Wir dürfen Kirche und Welt nicht nur als Institutionen nebeneinander sehen. Die Kirche ist für die verwundete Welt nicht nur die Herberge des barmherzigen Samariters, sie ist der barmherzige Samariter selbst, der sich niederbeugt, den Verletzten aufhebt und fortträgt⁸. Sie ist für die Welt, die den festen Grund unter den Füßen verliert und ertrinkt, nicht nur ein sicher am Ufer stehender Zuschauer, der den Ertrinkenden auffordert, schnell seine Sünden zu bereuen, sie ist der Lebensretter, der alle seine Kräfte einsetzt, um den Ertrinkenden, der sich an ihn klammert, ans Ufer zu bringen und der nicht von ihm läßt, bis seine Wiederbelebungsversuche Erfolg haben. Wenn man es so sieht, wird man begreifen, wie die Sorge um die „Anderen“ in die katholische Perspektive Eingang findet. Wir sind mit ihnen verbunden.

Doch die hier verwandten Bilder verdeutlichen nicht nur, sie bergen auch die Gefahr in sich, das Verständnis in die verkehrte Richtung zu leiten. Eine Sendung beschränkt sich niemals nur auf die Rettung. Sie muß Begegnung und Gespräch einschließen. Ihre Sendung verpflichtet die Kirche, unter die Menschen zu gehen und ihnen die ganze Fülle Jesu Christi mitzuteilen. Wenn es um diese „Anderen“, d. h. die Christen anderer Bekenntnisse geht, dann muß ohne Zweifel unsere Sendung als Christen und als Kirche, beherrscht von dem Gedanken an die Fülle Jesu Christi, folgende Gegebenheiten voll und ganz bejahen: die geschichtliche Bedeutung der betreffenden Spaltung, die christlichen Heilelemente, die die getrennte Kirche bewahrt hat und wirksam werden läßt, den Respekt vor der menschlichen Treue und den von Gott geschenkten Gaben usw. Es geht hier um die Versöhnung von getrennten Brüdern, und dabei muß das Zwiegespräch eine ganz besondere Rolle spielen.

Die Unterscheidung, ja diese eigentümliche Dialektik zwischen der Kirche als Ordnung der Heiligkeit für sich und als Sendung zu den „Anderen“, als Verantwortung für die „Anderen“, erhellt einen der Hauptzüge der Geschichte der Kirche. Wir erkennen in ihr abwechselnd Zeiten, wo die Kirche sich mehr auf sich selbst konzentriert oder aus ihrer Tradition schöpft, und Zeiten der Ausdehnung und der Initiative gegenüber der Welt. In der Geschichte der Konzilien wird das ganz besonders deutlich. Die Konzilien sind an sich Augenblicke, in denen die Kirche sich konzentriert und ihre Tradition befragt. Das geschieht jedoch, um auf eine

⁸ Bernanos: „Die Kirche ist in der Tat eine Bewegung, eine Kraft auf dem Marsch, während so viele Betbrüder und Betschwester zu glauben scheinen und zu glauben vorgeben, daß sie nur ein Obdach, ein Ort der Zuflucht ist, eine Art geistlicher Herberge, hinter deren Fenstern man sich das Vergnügen gestatten kann, die Vorübergehenden zu betrachten, die Leute, die draußen bleiben, die keine Gäste des Hauses sind und die durch den Dreck stapfen...“ (La liberté, pourquoi faire? 267).

Frage der Welt zu antworten. Tatsächlich sind die großen Konzilien oft der Ausgangspunkt einer bemerkenswerten Erneuerung im pastoralen Leben der Kirche und ihrer eigentlichen Funktion als Verkünderin des Evangeliums gewesen. Denken wir nur an das 4. Laterankonzil (1215), an das Konzil von Trient oder an das Vatikanische Konzil.

II. Was ist ein Konzil?

Ich möchte zunächst die Tatsache unterstreichen, daß die Konzilien eine Sache der Kirche, ein katholisches „Anliegen“, eine katholische Angelegenheit sind. Ein Konzil ist eine Versammlung der Kirche, der geistlichen Oberhäupter unter dem Papst, und durch sie der einzelnen Gemeinden. Es formiert den Glauben und den Standpunkt der Kirche zu meist in Zeiten, in denen das katholische Glaubensbewußtsein in Schwierigkeiten ist, sich vor besonders schwerwiegende und das Ganze angehende Fragen gestellt sieht.

Das wird auch bei dem kommenden Konzil ohne Zweifel weitgehend zutreffen. Es ist trügerisch zu meinen, es könnte eine Diskussion zwischen den Katholiken und den „Anderen“ sein. Ein Konzil ist keine Konferenz. Die Ziele, die es verfolgen wird, werden in ihren Einzelheiten erst dann festgelegt, wenn die Antworten auf die 2700 Briefe, die von Rom aus in die katholische Welt hinausgesandt wurden, gesichtet und geprüft sind. Bis jetzt sind die folgenden großen Ziele bekanntgegeben worden:

„Das Suchen nach dem, was den heutigen Erfordernissen des Apostolates am besten entspricht.“ (Johannes XXIII. im Brief vom 24. 4. 1959 an den venetianischen Klerus; HerKorr 13 [1959] 413)

„Das Hauptziel des Konzils besteht darin, die Entwicklung des katholischen Glaubens zu fördern, das christliche Leben der Gläubigen zu erneuern und die kirchliche Disziplin den Bedingungen unserer Zeit anzupassen.“ (Enzyklika Ad Petri Cathedram, 29. 6. 1959; HerKorr 13 [1959] 538)

„Wir wollen das Konzil vorbereiten, indem wir uns um das bemühen, was auf seiten der Katholiken am meisten nötig hat, geheilt und gestärkt zu werden, wie es unser Herr gelehrt hat. Wenn wir diese mühevollen Aufgabe durchgeführt und so alles das ausgemerzt haben, was im menschlichen Bereich ein rasches Fortschreiten behindern konnte, werden wir die Kirche in ihrem ganzen Glanz vorstellen, ohne Makel und Runzeln, und allen anderen, die von uns getrennt sind, den Orthodoxen, den Protestanten usw. sagen: Seht, Brüder, dies ist die Kirche Christi. Wir haben uns bemüht, ihr treu zu bleiben, den Herrn um die Gnade zu bitten, daß sie immer so bleiben möge, wie Er sie gewollt hat.

Kommt, kommt: dies ist der Weg, der sich für die Begegnung, für die Heimkehr öffnet; kommt, euren Platz einzunehmen oder wiedereinzunehmen, der für viele von euch der Platz eurer Väter war. O welche Freude, welche Blüte auch im bürgerlichen und sozialen Bereich darf die ganze Welt vom religiösen Frieden, von der Wiederherstellung der Christenfamilie erwarten!“ (Ansprache an die Diözesanpräsidenten der Katholischen Aktion Italiens, nach „Osservatore Romano“ 10./11. 8. 1959; HerKorr 14 [1959] 9)

„Das kommende Ökumenische Konzil wird vor allem dem Zweck dienen, die Bande der katholischen Kirche fester zu knüpfen und wird sich nicht mit einer eventuellen Vereinigung der katholischen und orthodoxen Kirche befassen. Diese Frage einer Verständigung mit den anderen Kirchen kann erst später angeschnitten werden.“ (Kardinal Tisserant in einer Erklärung an die italienische Agentur Ansa, 25. August 1959)

Trotzdem darf man den innerkirchlichen Charakter der Konzilien nicht zu eng sehen. Die Tatsachen zeigen, daß die Konzilien Äußerungen eines wesentlichen Merkmals der Kirche, nämlich ihrer Kollegialität sind, sie aber erst durch die Geschichte der Kirche ihre nähere Bestimmung erfahren haben. Das will sagen, auch wenn die Kollegialität, die in den Konzilien ihre Darstellung erfährt, der Kirche wesentlich ist, gibt es doch keine durch göttliches oder auch nur apostolisches Recht vorgegebene Form der Konzilien. Wir finden ja selbst in den Institutionen göttlichen Rechtes eine unveränderliche Substanz und daneben veränderliche geschichtliche Modalitäten. So sind z. B. ein unabhängiges Territorium und die Ernennung von Bischöfen nicht unbedingt unerläßliche Merkmale der geistlichen Obergewalt des Papstes; es hat im Laufe der Geschichte andere Modalitäten gegeben. So gab es vor dem monarchischen Episkopat einen kollegialen Episkopat, und bis zum 12. Jahrhundert gab es in der irischen Christenheit oder auch bei den Maroniten eine nicht nach Diözesen unterteilte Organisationsstruktur.

Desgleichen hat die Geschichte verschiedene Arten von Konzilien erlebt. Ökumenische Konzilien, die vom Kaiser einberufen waren, und in denen dieser zuweilen sogar den Vorsitz führte; Nationalkonzilien der zum katholischen Glauben bekehrten Barbarenvölker, wie zum Beispiel im westgotischen Spanien im 6./7. Jahrhundert; Konzilien, die im Mittelalter die Christenheit repräsentierten; römische Konzilien, die jedoch eine fast weltweite Bedeutung durch die Tatsache gewannen, daß der Papst anwesend war und daß es Prälaten vereinigte, die von weiter her als dem eigentlichen Bereich des Bischofs von Rom kamen; dogmatische Konzile, wie das Vaticanum und im Grunde auch das Konzil von Trient. Im Laufe der Geschichte gab es auch mehrmals Unionskonzilien. In Lyon waren die Griechen 1274 hauptsächlich durch ihren Basileus vertreten, der das Christenvolk repräsentierte oder verkörperte. Dort fand keine Diskussion statt. In Ferrara-Florenz 1438/39 kam es dagegen zu einer tiefgreifenden dogmatischen Diskussion über die zwischen den orientalischen und römischen Christen schwebenden Fragen. Das war ein wirklicher Dialog, von Theologen zu Theologen, oder besser, von Hierarchie zu Hierarchie. Die Griechen wurden als gleichberechtigt betrachtet: eine geschichtliche Tatsache von größter Bedeutung⁹. Zum Konzil von Trient

⁹ Vgl. J. Gill, S. J., *The Council of Florence*, Cambridge 1959; *I Greci al concilio di Firenze*, in: *La Civ. Cattol.*, Jul. 1959, 47—48.

waren die Protestanten eingeladen, ihren Standpunkt darzulegen. Leider ließen die kirchen-politischen Verhältnisse nicht zu, daß sie in einer angemessenen Vertretung erschienen, und so konnte die Debatte nicht die Weite und Tiefe haben, wie es die Fülle der in Frage gestellten Punkte der Lehre ermöglicht hätte.

Zum Vatikan Konzil waren die orthodoxen Hierarchien eingeladen. Für den Fall, daß ihre Bischöfe sich nach den entsprechenden Erklärungen auf der vom Konzil von Florenz gegebenen Grundlage Rom unterstellt hätten, war vorgesehen, daß sie als katholische Bischöfe, also als Richter in Glaubenssachen während der weiteren Dauer des Konzils an diesem teilnehmen würden. Die psychologische Vorarbeit war leider unzureichend, die Einladung unter recht ungünstigen Bedingungen übermittelt worden, und die Geister waren auf der römischen Seite von der Sorge um die päpstliche Macht beherrscht. So kam niemand aus der orthodoxen Welt, und es geschah nichts.

Das alles zeigt, daß die Konzilien, wenn sie auch eine Angelegenheit der Kirche sind, doch eine starke Anpassungsfähigkeit haben und eine ziemliche Verschiedenheit der Formen zulassen. So könnte man sich durchaus vorstellen, daß das angekündigte Konzil im Hinblick auf das Problem der christlichen Einheit Formen der Begegnung oder des Gesprächs finden würde, die es bis jetzt noch nicht gegeben hat, die aber durch die ungeheure Weite und die Dringlichkeit des Problems und durch den ebenfalls noch nicht dagewesenen heutigen Stand der ökumenischen Bestrebungen in der Welt erforderlich erscheinen.

III. Was können wir vom kommenden Konzil hinsichtlich des unerläßlichen Dialogs und der dringenden Wiedervereinigung der Christenheit erhoffen?

Jedenfalls nicht die Teilnahme der Nichtkatholiken am Konzil als Mitglieder. Das Konzil wird eine Versammlung der katholischen Kirche sein, nicht eine Tagung für interkonfessionelle Diskussionen und vor allem nicht für Unionsverhandlungen. Wir können jedoch vom Konzil viel für den Weg dahin erwarten. Hier sollen vier Punkte dazu entwickelt werden:

1. Wenn die Ankündigung des Konzils die Gemüter derartig in Bewegung gebracht hat, so ist die bloße Tatsache, daß ein Konzil stattfindet, von weittragender Bedeutung für die Kirche und ihr Selbstverständnis. Man hätte in der Tat annehmen können, daß seit der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit und angesichts der Stellung, die die päpstliche Autorität im gesamten katholischen Leben einnimmt,

Konzilien nunmehr unnötig und zwecklos wären¹⁰. Man hätte annehmen können, daß die Idee oder das Bewußtsein der Kirche sich nun für uns ausschließlich von seinem Zentrum Rom her bildete¹¹. Ist die *Ecclesia* etwa nur das Wirkungsfeld für die in voller Autorität vom Oberhaupt getroffenen Entscheidungen oder führt sie außerdem ein Leben — selbstverständlich nicht vom sichtbaren Oberhaupt getrennt —, aber ein Leben, das auch ihm etwas zu geben hat? Zeigt sich im Leben der Kirche die Struktur eines Monologs oder eines Dialogs?

Während der Jahre 1950—1952, als ich an der Abfassung meiner *Jalons pour une théologie du Laicat*¹² arbeitete, sind mir zwei untrennbare und sich gegenseitig ergänzende Tatsachen klar geworden: einerseits die grundsätzlich hierarchische Struktur der Kirche, andererseits die kollegiale Natur ihrer konkreten Lebensweise. Dieses bestätigte sich innerhalb jeder einzelnen ihrer Funktionen, der priesterlichen, der königlichen und der prophetischen, ebenso im apostolischen Leben der Kirche, das diese drei Funktionen in Dienst nimmt. Die Konzilien sind zwar nicht der einzige Ausdruck für die Kollegialität der Kirche, aber doch einer der vornehmsten und klassischsten.

So kann und wird die einfache Tatsache, daß ein Konzil stattfindet, die Gelegenheit sein, in unserem Kirchenbewußtsein diese Bedeutung erneut wachzurufen. Aber es ist sehr gut möglich, daß das Konzil als solches dazu berufen sein könnte, einer gewissen Einseitigkeit abzuhelpfen, die in der heutigen Theologie der *Ecclesia* existiert. Es wird oft gesagt, daß eine der theologischen Aufgaben des Konzils darin besteht, die Lehre der *Ecclesia* dort wieder aufzunehmen, wo das VatikanKonzil stehengeblieben ist. Dieses hatte tatsächlich ein „Schema der *Ecclesia*“ vorbereitet, das nicht nur die Artikel über die geistliche Oberhoheit und die Unfehlbarkeit des Papstes enthielt, die einzigen, die zur Diskussion gelangten und unter dem Titel „*Prima constitutio de Ecclesia*“ verkündet wurden, sondern auch ein Kapitel über den Episkopat und eines über die Missionen. Der Artikel über den Episkopat könnte heute wesentlich besser ausfallen dank der geschichtlichen Forschungen, dank der Entwicklung zu größeren Einheiten, etwa auf Landesebene, notwendig bedingt durch die Ereignisse und vor allem durch die Entstehung der Katholischen Aktion, die in jedem Lande auf nationaler Ebene organisiert wurde. Vor allem aber das Kapitel über die Missionen

¹⁰ Das ist verschiedentlich gedacht und gesagt worden, und zwar nicht nur als Ausdruck der Kritik (schon Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation (1520) WA 6, 406 f. 413), sondern auch der Bewunderung für das Papsttum (z. B. J. Nauvcelle: *Église, capitale Vatican*, 1954, 36. 205—206).

¹¹ Siehe in: *Le Concile et les Conciles*, Paris 1960, Konklusion.

¹² 2. Aufl. Paris 1954; deutsche Übersetzung, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart o. J.

könnte verbessert werden. Das Vatikan Konzil fand statt, bevor es einen einheimischen Klerus und einheimische Bischöfe, eine antikolonialistische und eine gegen jede Bevormundung sich wehrende Bewegung gab, die für unsere heutige Zeit charakteristisch sind. Ganz besonders aber ist man sich seit etwa zwanzig Jahren weitgehend der außerordentlich wichtigen Tatsache bewußt geworden, daß Kirche und Mission untrennbare und nur miteinander wachsende Wirklichkeiten sind. Auch ist es deutlicher geworden, welchen Platz beide in der Zeit zwischen Pfingsten und der Parusie einnehmen, und wie stark im Bezug auf das Eschaton ihre gegenseitige Abhängigkeit ist.

Ein Kapitel müßte jedoch heute ganz neu geschrieben werden: *De Laicis*. Dieses ist nicht nur auf der Ebene der fachlichen geschichtlichen, theologischen und kanonischen Forschung vorbereitet. Die Vorbereitung vollzieht sich in der Kirche schon durch die Existenz eines Laientums und durch das in der Erfahrung gewonnene Wissen um die Rolle, die es zu spielen hat. Dabei hieße es nicht nur von neuem die kanonische Stellung der Laien zu definieren, in ihrer Beziehung zum geistlichen Stand und dem hierarchischen Priesteramt einerseits und zum Ordensleben, beschaulicher oder tätiger Art, andererseits. Es gelte auch den Platz und die Aufgaben der Laien gleichzeitig innerhalb der sakralen Ordnung der Kirche (- die Kirche als heilige Ordnung für sich -) und im Rahmen der Verantwortung der Kirche für die Welt (- ihre Sendung -) zu präzisieren und zu verkünden.

Es ist klar, daß bei alledem die Ekklesiologie die Wirklichkeit und die Vitalität des *Poles Ecclesia* in organischer Verbindung und im Dialog mit seinem *Pole Papa*, den das Vatikan Konzil so stark unterstrichen hat, herausarbeiten würde. *Urbi et Orbi*.

2. Alles weist darauf hin, daß das kommende Konzil sehr stark pastoral orientiert sein wird. Hier ist gedacht an die Orientierung des Pontifikats Johannes' XXIII., an die Probleme, die überall und mit so großer Dringlichkeit auftauchen, und an die Tatsache, daß dem Konzil eine Synode der römischen Diözese vorausgegangen ist. Diese Synode hat alle Mitglieder der römischen Kongregationen und der Kurie, die naturgemäß bei der Vorbereitung für das Konzil eine sehr wesentliche Rolle spielen werden, die gesunde und heilsame Atmosphäre von echter pastoraler Sorge spüren lassen. Persönlich neige ich zu der Ansicht, daß dieses Konzil, beherrscht von der Perspektive der Einheit und von Problemen der Pastoral und Mission nur solche Fragen der Lehre anschnitten wird, die mit diesen ökumenischen, pastoralen und missionarischen Problemen in engem Zusammenhang stehen.

Das Vatikan Konzil ist an die Frage des Verhältnisses von Glaube und Wissen — das Problem des 19. Jahrhunderts — von einem sehr intellek-

tuellen oder wenn man will, doktrinären Standpunkt aus herangegangen. Es sah sich den ersten Äußerungen des modernen Rationalismus gegenüber, der inzwischen weitgehend eine soziale oder, wir können sogar sagen, eine Massenrealität ist. Das Konzil hat im großen und ganzen nur seine philosophischen Ursachen berücksichtigt, d. h. eine bestimmte Anwendung des Verstandes. Diese Ursachen bestehen wirklich. Jedoch sind wir uns heute sehr viel stärker der entscheidenden Bedeutung seiner sozialen Ursachen bewußt. Es dürfte wohl kein Zweifel bestehen, daß das Konzil diese Fragen berücksichtigen und auf sehr positive, kerygmatische und apostolische Weise die heutigen Menschen vor den Glauben und seine Forderungen stellen wird.

3. Katholische Ökumeniker haben den Wunsch, daß an der Kurie ähnlich den schon bestehenden Behörden ein Organ geschaffen wird, das den neuen Notwendigkeiten der Information, des Kontaktes und des Dialogs, kurz gesagt: des Blickes auf die „Anderen“ Rechnung trägt. Gewiß, wir haben die Kongregation der Glaubensverbreitung, von der Pius XI. im Jahre 1922 anläßlich ihrer 300-Jahr-Feier sagte, daß ihre Gründung ein „wunderbares und wirklich göttliches Pfingsten“ gewesen sei. Sie ist im Zentrum der katholischen Christenheit die Stelle, die jene apostolische Verantwortung für die „Anderen“ trägt, für die anderen, denen das Evangelium erst gebracht werden muß: die berühmte „heidnische Milliarde“, von der wir auf Missionsausstellungen immer hören, eine Zahl, die heute überschritten ist, und täglich immer schneller wächst. Denn heute ist jeder vierte Mensch Chinese und es heißt, daß in jeder Sekunde ein kleiner Chinese geboren wird. Aber auch jeder zweite Christ ist nichtkatholisch. Gibt es in den zentralen Ämtern der Kirche eine Stelle, deren Aufgabe es ist, über diese „Anderen“ etwas zu wissen, über diese „Anderen“, die sich wie wir zu Jesus Christus als ihrem Erlöser, Gott und Herrn bekennen?

Es gibt das Staatssekretariat, das sehr weitgehend über alle Vorgänge der weiten Welt informiert ist. Wir haben die Oberste Kongregation des Heiligen Offiziums, dessen vornehmste Aufgabe es ist, den Glauben zu schützen und zu überwachen. Zu seinen Aufgaben gehört demnach, die Beziehungen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken im Auge zu behalten. So erließ es auch die *Instructio „Ecclesia Catholica“* vom 20. Dezember 1949 über die ökumenische Betätigung der Katholiken.

Schließlich gibt es in Rom eine Kongregation für die orientalische Kirche. Sie wurde 1862 von Papst Pius IX. im Rahmen der Propagandakongregation geschaffen. Im Herbst 1917 wurde ihr unter Benedikt XV. die Autonomie verliehen. Bald entstand auch eine besondere Kommission für Rußland, die 1930 ebenfalls unabhängig wurde, um dann später, 1934, der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten an-

gegliedert zu werden. Die Kongregation für die orientalische Kirche ist jedoch im Prinzip nur für die mit Rom unierten orientalischen Christen zuständig, wenn sie auch in der Praxis sich mit zahlreichen Problemen befaßt, die die Orthodoxen betreffen. Dasselbe gilt für die Kommission zur Abfassung des Kodex des orientalischen Kirchenrechtes. Es handelt sich nicht ausdrücklich um ein Organ für den Kontakt mit den „anderen“ Orientalen. Offensichtlich fehlt also in Rom, dem Mittelpunkt der katholischen Kirche, noch ein Amt, dessen Zuständigkeit speziell dieser unumgänglich notwendige Dialog mit den anderen Christen ist. Die Schaffung eines derartigen Organs erscheint ganz normal und sogar sicher, wenn man sich die Regelmäßigkeit vor Augen hält, mit der bisher Ämter, die zunächst zu einer anderen Behörde gehörten, nach und nach unabhängig wurden. Die Spezialisierung, die Anpassung der Organe, das ist das eigentliche Gesetz des Lebens.

Eines steht natürlich fest: um eine derartige Organisation zu schaffen, bedürfte es keines Konzils. Desgleichen wäre kein Konzil notwendig, um gewisse geltende kanonische oder juristische Verordnungen hinsichtlich der Beziehung zwischen Orthodoxen und Katholiken oder bezüglich der Teilnahme katholischer Theologen an Unternehmungen des Ökumenischen Rates der Kirchen den Gegebenheiten anzupassen oder zu lockern¹³. Dessen könnte sich ebenso gut die ordentliche Autorität des Heiligen Stuhles annehmen. Das Konzil kann jedoch der Anlaß für solche neuen Einrichtungen und Anpassungen sein, da ja der Gedanke der Einheit in näherer oder weiterer Ferne doch sein beherrschender Grundgedanke ist. Das Konzil wird auf jeden Fall die Gelegenheit für ein erneutes Bewußtwerden der Existenz und der Nähe der „Anderen“ sein, da wir die Probleme der Beziehung der Kirche zu den „Anderen“ mit dem Blick auf diese und sozusagen unter ihrem Blick neu durchdenken müssen. Das Konzil kann es möglich machen, daß sich schnell und auf der ganzen Welt ein katholisches Bewußtsein im vollen Sinne des Wortes bildet und ausprägt, das Antwort zu geben vermag auf die stumme Frage, die mit der Gegenwart der ungeheuren Masse der „Anderen“ dauernd gestellt ist.

Wenn das Konzil eine wirksamere pastorale Anpassung der Kirche an die echten Zeitbedürfnisse, „eine weise Modernisierung“ (Johannes XXIII.), zum Ziele hat, dann ist auch die Antwort zu überlegen, die dieser ökumenischen Bewegung zu geben ist, einer Bewegung, die ohne Unterlaß wächst, und von der man bereits jetzt vorausschauend sagen kann, daß die Historiker nach dem Jahre 2000 sie als einen der charakteristischen Züge des christlichen 20. Jahrhunderts betrachten werden. Gleichzeitig wird dieses 20. Jahrhundert für sie der endgültige Abschluß des Kapitels

¹³ Vgl. C. Dumont in: *Vers l'Unité Chrétienne*, Januar 1959, 3–4.

„Mittelalter“, die Verurteilung der vom 19. Jahrhundert übernommenen bevormundenden und kolonialistischen Einstellung und zu guter Letzt den Einbruch der Sozialisierung und der Technik in das persönliche Leben bedeuten.

4. Schließlich ist es durchaus möglich, daß das Konzil selbst etwas von einem Dialog an sich hat. Ohne Gefahr zu laufen, in Illusionen abzugleiten, dürfen wir uns einige Hypothesen und Möglichkeiten vor Augen stellen.

Gehen wir von dem aus, was nach den offiziellen Erklärungen am sichersten ist. Uns ist gesagt worden, daß das Konzil dem Zweck dienen soll, die Bande der katholischen Kirche fester zu knüpfen, ihr Leben zu läutern, ihre Disziplin anzupassen; daß es sich als Konzil aber nicht mit unter Umständen erreichbaren Kirchenunionen befassen wird, die auch wohl kaum mit anderen als mit den getrennten Orthodoxen vorstellbar sind. Erst nach dem Konzil könnte diese Frage angeschnitten werden¹⁴. Ganz abgesehen davon, daß das Konzil eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche ist, erscheint es tatsächlich, wenn man die Lage recht sieht, unmöglich, daß das Konzil der Zeitpunkt für Unionsverhandlungen sein könnte. Das war 1438 in Ferrara-Florenz noch möglich. Heute ist die Lage durch die Verhärtung und Vergrößerung der Probleme viel schwieriger geworden, und die unerläßlichen psychologischen und geistigen Vorarbeiten sind noch zu sehr Stückwerk und unausgereift. Sie sind natürlich nicht wertlos, aber es wird, um die nötigen Vorbereitungen zu vollenden, noch mehrerer Jahre bedürfen, selbst unter den günstigsten Umständen, gegen die der Teufel todsicher mit allen Kräften arbeiten wird. So waren die ersten orthodoxen Reaktionen auf die Ankündigung des Konzils zum Teil recht kritisch, während die Haltung der Protestanten abwartend blieb.

Nehmen wir also als Ausgangshypothese, oder besser: Ausgangsgewißheit die Tatsache, daß das Konzil an sich nicht ein Unionskonzil, sondern ein Konzil innerkatholischer Reform sein wird, die jeglichem Versöhnungsvorschlag vorausgehen muß. Bemerken wir dazu, daß diese Perspektive recht genau dem Gesetz der Konzentrierung und des Zurückgreifens auf die Quellen und der darauffolgenden Expansion entspricht,

¹⁴ S. oben die Erklärung S. H. Johannes' XXIII. vom 9. 8. 1959, und die des Kardinals Tisserant.

Und weiterhin Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Grata Recordatio“ vom 26. 9. 1959: „Betet, daß das kommende Ökumenische Konzil, an dem ihr teilnehmen werdet und dem ihr eure Ratschläge bringen werdet, für die Kirche zu einer so wunderbaren Bekräftigung werden möge, daß die starke Erneuerung aller christlichen Tugenden, die wir von ihm erwarten, eine Aufforderung und Ermutigung für alle Brüder und Söhne sein wird, die vom Heiligen Stuhl getrennt leben.“

das eine Konstante der Kirchengeschichte ist. Das schließt nicht aus, daß die eigentliche Arbeit des Konzils von dem Fernziel einer Verständigung und einer Wiederezusammenfügung der christlichen Welt beherrscht wäre. Das würde vielleicht bedeuten, daß bei einer Konzentration der Kirche auf sich selbst: auf Bibel, Liturgie und Patristik konsequent alles das ausgeschlossen würde, was einerseits für das Leben der katholischen Kirche nicht notwendig ist und anderseits mit größter Sicherheit ein unüberwindliches Hindernis für die erhoffte Verständigung wäre. Ich denke da z. B. an gewisse Entwicklungen in der Mariologie, hinsichtlich derer innerhalb der katholischen Kirche weder Einmütigkeit herrscht, noch eine genügende Reife erreicht ist¹⁵.

Weiterhin würde man das Zurückgreifen auf die Quellen schon von Anfang an auf den für später geplanten Dialog mit den „Anderen“ ausrichten. Ein ausgezeichnete Kenner der Gedankenströmungen unserer Zeit sagte einmal, ein Katholik müsse heute stets so denken und sich so äußern, als wenn er „unter den Augen des Ungläubigen“ stünde¹⁶.

In diesem Sinne sollen alle wirken, die für das Konzil arbeiten. Dann kann dem Konzil das echte Gespräch folgen, das mit Gottes Hilfe zu einem Element des wirklichen Sich-Näherkommens werden könnte.

Wie können wir uns diesen Willen zum Gespräch, seine Forderungen und Gegebenheiten bei der Vorbereitung und der Abhaltung des Konzils vorstellen, wenn dieser echt und so wirksam wie möglich sein soll?

Man könnte sich wünschen, daß bei gewissen Themen, mit denen das Konzil sich befassen wird, der Standpunkt und die Erfahrungen der „Anderen“ berücksichtigt werden: entweder durch Berichterstattung über diese Standpunkte und Erfahrungen durch wirklich informierte Katholiken oder durch eine direkte Befragung. Nehmen wir einmal ein Beispiel: Bekanntlich sieht der Ökumenische Rat der Kirchen das Streben nach der Einheit, in dessen Dienst er sich bewußt stellt, als grundsätzlich identisch mit dem allgemeinen Streben nach dem Gehorsam gegenüber Gott an. In diesem Streben und diesem Gehorsam wollen diese Christen im Glaubenszeugnis und in der Ausbreitung des Evangeliums zugleich voll der Verantwortung gegenüber der Welt gerecht werden. Aus diesem Grunde plant der Ökumenische Rat der Kirchen seine Vereinigung mit dem Internationalen Rat der protestantischen Missionen. Die „ökumenische Tätigkeit“ des Rates besteht heute weniger in einem interkonfessionellen

¹⁵ Das Konzil von Trient hat es gewissenhaft vermieden, Punkte der Doktrin zu formulieren, hinsichtlich derer unter den Katholiken keine Einigkeit herrschte. Das ist einer der Gründe für die zunächst überraschende Tatsache, daß keine Erklärung über die Autorität des Papstes abgegeben wurde, ein Punkt, der doch durch die Reformation aufgeworfen worden war.

¹⁶ *Sous les yeux de l'incroyant*, Titel eines schönen Buches von J. Le Vie, Brüssel und Paris, 1944.

Gespräch, als in dem gemeinsamen Bemühen, die christliche Verantwortung für die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt auf sich zu nehmen. Dabei spielen die „jungen Kirchen“ nicht nur eine sehr aktive Rolle im Rate, vielmehr verfolgt dieser auch unablässig und mit größter Aufmerksamkeit die sehr schwierigen Probleme, denen sich die christliche Mission infolge der unglaublich schnellen Veränderungen der Welt gegenüber sieht, insbesondere in den Gegenden, die im Vordergrund der Missionsbestrebungen stehen: China, der Ferne Osten, Indien, das endlose Afrika usw. Diese Länder erleben heute gleichzeitig eine schnell voranschreitende Industrialisierung und ein jähes Erwachen des Nationalgefühls, in dem sich das Bewußtsein ausdrückt, daß sie die vollkommene menschliche Reife erlangt haben und jegliche Bevormundung, jeden Kolonialismus schroff zurückweisen müssen. Es ist klar, daß trotz der sehr verschiedenen Struktur der Kirchen diese Probleme im Grunde für die katholische Kirche die gleichen sind wie für die protestantischen Bekenntnisse, die Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen sind. Läge es da nicht eigentlich im höchsten Interesse aller, wenn schon leider nicht die Bemühungen — der Skandal unserer Spaltung läßt sich nicht von heute auf morgen beseitigen —, so doch wenigstens die Erfahrungen zu teilen? Außerdem wäre die bloße Tatsache, daß wir ihre Erfahrungen und damit ihre Existenz als Christen berücksichtigen, eine Einstellung von unserer Seite, die, geistig gesehen, für unsere getrennten Brüder eine neue Situation schaffen würde: und zwar, genauer gesagt, die Situation des Zwiegesprächs, selbst wenn diese neue Situation noch für einen längeren Zeitraum neben Opposition und Rivalität existieren würde.

Gehen wir noch weiter; wäre es nicht möglich, daß sich während des Konzils selbst qualifizierte Vertreter — wenn nicht in hierarchischer, so doch in wissenschaftlicher Hinsicht — der großen nicht-römischen christlichen Gemeinschaften in Rom oder in der Nähe von Rom aufhielten, so daß die Möglichkeit einer Befragung und gleichzeitig die Gelegenheit für fruchtbare persönliche Kontakte bestünde? Diese Personen könnten dann gleichzeitig ihren Freunden über den Ablauf der Arbeiten genauer berichten. Kardinal-Staatssekretär Tardini hat von der Möglichkeit nicht-katholischer „Beobachter“ gesprochen¹⁷. Mehr noch: der Heilige Vater hat selbst etwas Derartiges angedeutet¹⁸. Zu der Zeit, als in Rom die Bera-

¹⁷ Kardinal Tardini erklärte in seiner Pressekonferenz am 31. 10. 1959: „Das Konzil ist eine innere Angelegenheit der katholischen Kirche, aber es ist wahrscheinlich, daß diejenigen, die es wünschen, als Beobachter anwesend sein können. Sie werden gastlich empfangen werden, und mir scheint, daß sie, wenn sie in der Lage sein sollen, die Tätigkeit des Konzils zu verfolgen, die wichtigsten vorbereitenden Unterlagen erhalten sollten“ (La Croix v. 1./2. 11. 1959; vgl. HerKorr 14 (1959/60) 104).

¹⁸ S. H. Johannes XXIII. hatte in seiner Audienz am 30. 8. 1959 erklärt, daß

tungen stattfanden, die die Grundlagen für den Beschluß des Papstes Leo XIII. hinsichtlich der anglikanischen Weihen schafften, hielten sich zwei anglikanische Gelehrte in der Stadt auf, um nötigenfalls der Kommission für Auskünfte zur Verfügung zu stehen. Könnte man sich jetzt nicht etwas Ähnliches vorstellen, aber in einem größeren Maße und in einer noch positiveren Atmosphäre?

Die äußere Form einer solchen Anwesenheit ist nicht das Wesentliche, sondern die Qualität und die Authentizität der Anwesenheit. Ist das herrschende Klima nicht so, wie es sein soll, so können eine Anwesenheit, Gespräche und vor allem Verhandlungen die Lage nur verschlimmern. Und nichts ist schlimmer als ein mißlungener Versöhnungsversuch. So hat man den Bruch zwischen Rom und Byzanz im Jahre 1054 den ersten gescheiterten Einigungsversuch genannt. Das Wesentliche ist auf jeden Fall gegenseitiges Vertrauen, denn ohne Vertrauen ist nichts möglich; mit ihm wird fast alles möglich. Das heutige Klima kann auf beiden Seiten nicht unbedingt als vertrauensvoll bezeichnet werden. Und deshalb sind wir umgeben von Rotlichtern, Warnungs- und Gefahrenschildern.

Das Vertrauen setzt eine grundsätzliche Bedingung voraus: daß man die „Anderen“ als Subjekte, nicht aber als Objekte behandelt, weder als Objekte der Forschung, noch als Objekte von Sanktionen, noch als Objekte der Abneigung oder auch nur als Objekte des Interesses oder des Wohlwollens. Es handelt sich nicht nur um eine äußere Haltung, eine Form der Höflichkeit: von innen her muß es kommen und eine Wandlung der Herzen und der Geister ist unerläßlich. Man wird ohne weiteres einsehen, daß unter diesen Umständen die grundsätzliche Vorbedingung für das Vertrauen die gleiche ist wie für das Gespräch. Zwischen diesen beiden besteht eine sehr nahe Verwandtschaft. Ein Gefühl für die „Anderen“ haben, sie berücksichtigen, heißt sie als Personen behandeln, heißt zumindest, solange noch keine Worte gesprochen werden, innerlich bereit sein, das Gespräch mit ihnen aufzunehmen.

Es wäre schon etwas ganz Großes, wenn die katholische Kirche, vielleicht zum ersten Male in der Geschichte, anläßlich des Konzils eine Haltung der Bereitschaft zum Dialog einnehmen würde. Dabei dürfte sie natürlich keines von den Prinzipien ihrer Existenz verleugnen, die nur die des Evangeliums sein können. Denn jegliche Verleugnung wäre nur eine weitere Art und Weise, den Dialog zum Fehlschlagen zu verurteilen; man kann sich einem Dialog nur stellen, wenn man zunächst man selbst ist. Die Kirche kann nur sie selbst bleiben. Aber könnte sie nicht, anstatt nur sie selbst mitten unter den „Anderen“ zu sein, sie selbst bleiben und in ihre Existenz das Bewußtsein der Existenz der „Anderen“

die getrennten Brüder, wenn sie zum Konzil kämen, „anständig“ empfangen würden (La Croix vom 1. 9. 1959).

aufnehmen — der „Anderen“ nicht als Gegner oder Konkurrenten, als zu besiegende Widersacher oder als zu vernichtende Aufständische, sondern als Menschen, die eine Frage stellen, Menschen, denen Fragen gestellt werden, während man ihnen gleichzeitig Antworten gibt? Ist das Gesetz der ökumenischen Arbeit, das man respektieren muß, wenn man mehr tun will als nur Vorträge für die Einheit halten, nicht folgendes: wir betrachten uns gegenseitig als Ketzer, und doch meinen wir, daß wir uns gemeinsam an ein Werk machen müssen. Der Dialog wird andauern, solange er zu keiner Schlußfolgerung gelangt ist, d. h. solange wir zweierlei sind.

Sollten wir, um das zu erleben, wirklich bis zum Jüngsten Tage warten, wie in der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“, jenem wirklich zu unwahrscheinlichen und phantastischen Drama von Wladimir Solowjew¹⁹. Dort geht es um Dichtung. Die Wirklichkeit wird sehr viel bescheidener sein, sie wird ganz und gar geschichtlich, menschlich und gleichzeitig ganz göttlich sein: sie wird gleichzeitig das sein, was wir aus ihr machen und was die Gnade des Heiligen Geistes aus ihr macht. Hat der Heilige Vater das kommende Konzil nicht mit einem neuen Pfingsten verglichen²⁰?

¹⁹ „Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluß einer kurzen Erzählung vom Antichrist“ (1899—1900); dt. Übersetzung in: Wladimir Solowjew, Übermensch und Antichrist, Über das Ende der Weltgeschichte, Herder-Bücherei Nr. 26, 96—133. Angesichts des Antichristen finden sich der letzte Papst Peter II., der Mönch Johannes und der Professor Ernst Pauli auf dramatische Weise im gemeinsamen Bekenntnis zu Christus vereinigt.

²⁰ Pfingsthomilie, 17. 5. 1959.

Der Ehewille als materieller und formeller Ehewille

Von Dozent Matthäus Kaiser, Passau

II. Teil

IV. Die gesetzliche Regelung des Ehewillens im CIC

Die bisherigen Ausführungen haben zu der Erkenntnis geführt, daß ehefähige Brautleute eine gültige Ehe nur schließen können, wenn sie materiellen Ehewillen haben und diesen in der Absicht, dadurch die Ehe zu schließen, d. h. mit formellem Ehewillen formgerecht erklären. Dabei ist festzuhalten, daß der formelle Ehewille nicht etwa nur einen Annex des materiellen Ehewillens, sondern eine eigenständige Größe neben diesem darstellt. Nach dieser grundsätzlichen Klärung des Problems können wir nunmehr darangehen, die Bestimmungen des CIC über den Ehewillen ins Auge zu fassen. Caput V des Eherechts ist überschrieben: „*De consensu matrimoniali*.“ Diese gesetzlichen Bestimmungen wurden bisher unbesehen auf den materiellen Ehewillen angewandt. Dies führte dazu, daß Anforderungen, die an den formellen Ehewillen zu stellen sind, dem materiellen Ehewillen zur Last gelegt und in ihrem wahren Gehalt verkannt wurden. Die vom Grundsätzlichen her geforderte Unterscheidung zwischen materiellem und formellem Ehewillen erlegt uns die Pflicht auf, die gesetzlichen Normen unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen.

1. Der materielle Ehewille

Das Sakrament der Ehe wird gespendet und empfangen durch den in der rechten Intention erfolgenden Abschluß des Ehevertrags (= Setzung des äußeren Zeichens). Zum Zustandekommen des Vertrags ist erforderlich, daß die beiden Partner ihren den Inhalt dieses Vertrags bejahenden Willen, d. h. den materiellen Ehewillen zum Ausdruck bringen. Eben dies ist es, was c. 1081 § 1 ausspricht: „*Matrimonium facit partium consensus ... legitime manifestatus*.“ Daß hiermit nur der materielle Ehewille gemeint ist, ergibt sich daraus, daß auch sonst zum Abschluß eines Vertrags die Erklärung des materiellen Vertragswillens genügt wie auch zur Spendung und zum Empfang der Sakramente nicht verlangt wird, daß die formelle Absicht, in der das sakramentale Zeichen gesetzt wird, ausdrücklich (= *explicite*) kundgegeben werde²⁵. Zudem bestimmt c. 1081 § 2 den *consensus matrimonialis*, der nach § 1 zu erklären ist, eindeutig als materiellen Ehewillen, nämlich als „*actus voluntatis quo*

²⁵ Daß der formelle Ehewille nicht erklärt zu werden braucht, besagt nicht, daß er nicht vorhanden sein müßte. Siehe dazu unten IV 2.

utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem“. Die Übertragung und Übernahme dieses Rechtes auf den Leib ist der Inhalt des Ehevertrags (c. 1013). Eben dieser ist von den Vertragspartnern durch einen Willensakt zu bejahen. Dies aber ist der materielle Ehewille. Das Gesetz unterscheidet sehr wohl zwischen dem materiellen Ehewillen als der Zustimmung des Willens zum Inhalt des Ehevertrags (c. 1081 § 2)²⁶ und dem Abschluß des Ehevertrags durch die Erklärung dieses Willens (c. 1081 § 1). Wer den Inhalt des Ehevertrags, die Übertragung und Übernahme²⁷ des Rechtes auf den Leib durch Willensakt bejaht, überträgt und übernimmt damit dieses Recht noch nicht. Die effektive Übertragung und Übernahme erfolgt erst durch die formgerechte Erklärung dieses Willens in der wenigstens virtuellen Absicht, dadurch den Ehevertrag zu schließen und damit zu tun, was die Kirche tut, nämlich das seinem Inhalt nach bejahte äußere Zeichen zu setzen und somit das Sakrament der Ehe zu spenden und zu empfangen. Daß der Ehewille, von dem c. 1081 handelt, als der materielle Ehewille zu verstehen und nicht mit der Absicht, *hic et nunc* die Ehe zu schließen und damit das Sakrament der Ehe zu spenden und zu empfangen, identisch ist, ergibt sich weiterhin aus c. 1093, der die Rechtsvermutung aufstellt, daß der einmal erklärte Ehewille auch nach der Kundgabe fortbesteht. Von einem Fortbestehen des erklärten Ehewillens ist auch sonst im kirchlichen Gesetzbuch die Rede. Dieser Fortbestand des Ehewillens ist Voraussetzung für die Gültigmachung ungültiger Ehen²⁸. Nach der Erklärung im Eheschließungsakt fortbestehen kann naturgemäß nur der den Inhalt des Ehevertrags bejahende Wille (= der materielle Ehewille), nicht aber die Absicht, hier und jetzt die Ehe zu schließen (= der formelle Ehewille).

Der materielle Ehewille muß in objektiver Hinsicht den Wesensinhalt der Ehe, nämlich das Recht auf den Leib zur Kinderzeugung, die Dauer und die Ausschließlichkeit umfassen und in subjektiver Hinsicht durch einen Willensakt hervorgerufen sein, was nicht besagt, daß dieser Willensakt im Augenblick der Eheschließung gesetzt werden müßte. Es genügt

²⁶ Weil sich diese gesetzliche Bestimmung auf die Bejahung des Inhalts der Ehe bezieht und nicht auf die Eheschließung, ist es nicht angängig, aus dem Wortlaut des c. 1081 § 2 Forderungen abzuleiten, die die Eheschließung, bzw. die Absicht dazu betreffen. Das wäre eine Erniedrigung des formellen zu einem bloßen Anhängsel des materiellen Ehewillens.

²⁷ Damit ist nicht nur der einmalige Akt des Übertragens und Übernehmens, sondern ein dauernder Zustand gemeint. Der einmalige Akt des Übertragens und Übernehmens ist die Begründung der Ehe, nicht aber deren Inhalt. Ein Wille der Brautleute, der sich nur auf die Begründung der Ehe, nicht aber auf deren Bestand ihrem vollen Inhalt nach richtet, wäre selbst zur Begründung der Ehe ungenügend.

²⁸ Vgl. cc. 1135 § 3; 1136 § 1; 1139 § 1.

vielmehr, daß die Zustimmung zum Wesensinhalt der Ehe bereits zu einem früheren Zeitpunkt geleistet wird und bei der Eheschließung wenigstens der Wirkung nach (= virtuell) andauert²⁹.

Grundsätzlich ist anzunehmen, daß der bei der Eheschließung kundgegebene materielle Ehewille dem inneren Wollen der Partner entspricht (c. 1086 § 1). Wenn aber die Erklärung des materiellen Ehewillens simuliert wird, kommt eine gültige Ehe nicht zustande. Wer den Inhalt des Ehevertrags niemals durch positiven Willensakt bejaht hat, dem fehlt der hinreichende materielle Ehewille (c. 1081 § 2). Dieser Mangel kann durch keine irdische Macht ersetzt werden (c. 1081 § 1). Daher ist die simulierte Erklärung des materiellen Ehewillens bei dessen tatsächlichem einfachen Mangel als Totalsimulation zu werten, die dem Zustandekommen einer gültigen Ehe hindernd im Wege steht³⁰. Wenn aber der Inhalt des Ehevertrags wenigstens grundsätzlich bejaht wird, schließt nur ein durch positiven Willensakt gefaßter Vorbehalt das Zustandekommen einer gültigen Ehe aus (c. 1086 § 2). Ein solcher Vorbehalt kann in verschiedenem Umfang den Inhalt des Ehevertrags ergreifen. Der positive Ausschluß des Gesamtinhalts des Ehevertrags (*matrimonium ipsum*) führt zur Totalsimulation und der positive Ausschluß eines oder mehrerer wesentlicher Teile des Inhaltes des Ehevertrags (*omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem*) führt zur Teilsimulation des materiellen Ehewillens. In jedem dieser Fälle ist die simulierte Willenserklärung wirkungslos, da tatsächlich der erforderliche materielle Ehewille fehlt.

Die formelle Absicht, die Ehe zu schließen, wird durch die Simulation des materiellen Ehewillens nicht berührt. Sowohl mit der Totalsimulation wie mit einer teilweisen Simulation des materiellen Ehewillens verträgt sich das Bestehen einer echten formellen Absicht, eine Ehe zu schließen. Es wäre abwegig, in solchen Fällen nach der „prävalierenden Intention“ zu fragen; denn zum gültigen Zustandekommen der Ehe sind der materielle und der formelle Ehewille erforderlich. Der formelle Ehewille kann noch so stark sein, er ist niemals in der Lage, den fehlenden oder wesentlich mangelhaften materiellen Ehewillen zu ersetzen.

Die zwischen c. 1081 und c. 1086 stehenden cc. 1082—1085 handeln gleichfalls von dem materiellen Ehewillen. Der Inhalt des Ehevertrags kann nicht durch den Willen bejaht werden, wenn er nicht wenigstens in

²⁹ Dies ergibt sich aus dem Vergleich des c. 1081 § 2 (*actus voluntatis*) mit c. 1086 § 2 (*positivo voluntatis actu*).

³⁰ Flatten: TrThZ 65 (1956) 20f weist mit Recht darauf hin, daß die Nichtigkeit einer solchen Ehe nicht mit c. 1086 § 2, sondern mit c. 1081 zu begründen ist. Unter Umständen kann sich die Ungültigkeit der Ehe auch aus c. 1082 § 1 ergeben. Vgl. dazu Eichmann-Mörsdorf II^o 217f.

seinen Grundzügen gekannt wird (c. 1082). Ein einfacher Irrtum über den Inhalt des Ehevertrags hebt den materiellen Ehwillen nicht auf (c. 1084). Das Wissen und Meinen um die Ungültigkeit einer Ehe schließt nicht aus, daß der Inhalt des Ehevertrags von den Vertragspartnern bejaht wird (c. 1085). Da die Übertragung und Übernahme des Rechtes auf den Leib ein personales Recht und eine personale Pflicht der beiden Partner begründet, bezieht sich auch der Irrtum über die Person des anderen Partners oder dessen Eigenschaften auf den Inhalt des Ehevertrags (c. 1083).

2. Der formelle Ehwille

Von dem formellen Ehwillen handelt das Gesetzbuch nicht ausdrücklich. Dies ist weiter nicht verwunderlich; denn dafür gilt dasselbe wie für Spendung und Empfang eines jeden anderen Sakramentes. Der Codex Iuris Canonici spricht von der Empfängerintention nur bei der Taufe, der Letzten Ölung und der Weihe, von der Spenderintention nur bei der Nottaufe, und selbst da nur in sehr allgemeiner Weise⁵¹. Bei den übrigen Sakramenten handelt das Gesetzbuch weder von der Intention des Spenders noch von der Intention des Empfängers. Trotzdem ist unbestritten, daß bei Spendung und Empfang eines jeden Sakramentes die entsprechende Intention vorhanden sein muß. Andernfalls ist die Spendung oder der Empfang unwirksam. Als Spender und Empfänger des Ehesakramentes müssen die Brautleute die Setzung des äußeren Zeichens, d. h. die formgerechte Kundgabe des mangelfreien materiellen Ehwillens, wenigstens in der virtuellen Absicht vollziehen, dadurch die Ehe zu schließen. Andernfalls kommt durch ihr Handeln keine gültige Ehe zustande.

Einem näheren Zusehen eröffnet sich, daß in den cc. 1087—1092 nicht der materielle, sondern der formelle Ehwille Gegenstand der gesetzlichen Regelung ist.

Wer eine Ehe nur unter dem Einfluß von Zwang oder Furcht schließt, wird in der Regel von sich aus weder materiellen noch formellen Ehwillen haben. Immerhin wäre der Fall denkbar, daß ein den Inhalt des Ehevertrags bejahendes verlobtes Brautpaar zu einem ihm ungelegenen Zeitpunkt zur Eheschließung gezwungen wird. Dies heißt aber nichts anderes, als daß der formelle Ehwille, nämlich die Zustimmung zur Schließung der Ehe erzwungen ist. Der nur unter Zwang oder schwerer Furcht geleistete formelle Ehwille läßt trotz Vorhandensein des materiellen Ehwillens die Eheschließung unwirksam bleiben (c. 1087). Daran ist festzuhalten, wenn auch im Regelfall der erzwungenen Eheschließung der materielle Ehwille auf seiten eines oder beider Partner

⁵¹ Vgl. oben I.

nicht vorhanden oder höchstens unter dem Einfluß von Zwang oder schwerer Furcht geleistet ist. Selbstverständlich reicht auch ein materieller Ehewille, der nur unter dem Einfluß von Zwang oder schwerer Furcht geleistet wird, für das Zustandekommen einer gültigen Ehe nicht aus. In erster Linie geht es aber bei einer erzwungenen Eheschließung um den formellen Ehewillen. Die einzige Möglichkeit für den Gezwungenen, sich aus seiner Zwangslage zu befreien, besteht darin, daß er etwas tut, nämlich daß er eine Ehe schließt. Der Zwang richtet sich also auf ein Tun. Nicht die Zustimmung zum Inhalt des Ehevertrags, sondern die Bereitschaft dazu, die Ehe einzugehen, wendet die Zwangslage ab. Der Zwang zeitigt daher in dem Bedrängten die Absicht, die von ihm verlangte Eheschließung vorzunehmen. Dies aber ist formeller Ehewille. Daß der Zwang dem formellen Ehewillen zugeordnet ist, mag ein Hinweis auf c. 1095 § 1 n. 3 erhärten. Dort wird zur Gültigkeit der Eheschließung verlangt, daß der trauungsbevollmächtigte Priester den materiellen Ehewillen der Brautleute freiwillig, d. h. nicht unter dem Einfluß von Zwang oder schwerer Furcht erfragt. Nun ist aber auf seiten des trauenden Priesters niemals ein materieller, sondern immer nur ein formeller Ehewille, d. h. die Absicht, zu trauen, zu verlangen³². Außerdem ist die Anwendung von Zwang auch bei der Spendung und dem Empfang eines jeden anderen Sakramentes möglich, wo das sakramentale Zeichen als solches seiner inneren Struktur nach vom Willen des Spenders und Empfängers unabhängig ist, wo es daher einen materiellen Sakramentswillen gar nicht gibt, sondern nur den formellen Sakramentswillen, d. h. die Absicht, das sakramentale Zeichen zu setzen. Eben diesem Tun ist der Zwang zugeordnet. Daher richtet sich dieser auch bei der Eheschließung nicht auf den materiellen, sondern den formellen Ehewillen.

Zu beachten ist, daß es sich im Fall der erzwungenen Eheschließung nicht um eine Simulation des formellen Ehewillens handelt. Dieser wird wirklich geleistet, aber nicht in freier Entscheidung, sondern nur unter dem Einfluß von Zwang oder schwerer Furcht. Da in der Regel unter diesem Einfluß aber nur der formelle Ehewille geleistet wird, kann gleichzeitig eine Simulation des materiellen Ehewillens vorliegen, indem dieser ausdrücklich ausgeschlossen wurde oder einfach fehlt^{32a}. Daher ist die unterschiedliche rechtliche Bewertung des Zwanges bei der Eheschließung (c. 1087 § 1) und dem Empfang der Weihe (c. 214) gerechtfertigt. Bei der Weihe geht es allein um die formelle Absicht, die Weihe zu emp-

³² Dies gilt unabhängig davon, ob der trauende Priester zusammen mit den Brautleuten als Spender des Sakramentes tätig ist oder nicht.

^{32a} Hierin liegt die Begründung des jüngst von H. Flatten aufgegriffenen Problems: Die Koppelung der Klagegründe metus und simulatio im Ehenichtigkeitsurteil: ÖAfKR 10 (1959) 235—248.

fangen oder nicht zu empfangen. Sofern diese Absicht vorhanden ist, wenn auch nur unter dem Einfluß des Zwanges, ist sie ausreichend zum gültigen Empfang des Sakramentes. Bei der Eheschließung aber läßt die erzwungene Leistung des formellen Ehwillens, sofern die Voraussetzungen des c. 1087 § 1 gegeben sind, ohne weiteres auf den Mangel des materiellen Ehwillens schließen³³. Darüber hinaus kann der materielle Ehewille mangelhaft sein oder ganz fehlen, auch wenn der Zwang nicht von der in c. 1087 § 1 beschriebenen Art ist. In diesem Fall ergibt sich die Nichtigkeit der Ehe aber aus c. 1086 § 2.

Die Verpflichtung der Brautleute zur Gegenwart bei der Trauung, wenigstens durch Stellvertreter (c. 1088 § 1) und zur mündlichen Erklärung des materiellen Ehwillens (c. 1088 § 2) sowie die Formvorschriften über die Bestellung eines Stellvertreters zur Eheschließung (c. 1089) dienen in erster Linie der Sicherstellung des formellen Ehwillens, d. h. der Absicht der Brautleute, mit diesem Akt die Ehe zu schließen. Aus demselben Grund stellt das Gesetz in c. 1091 für den Pfarrer ein Trauungsverbot auf, wenn bezüglich des Auftrags des Stellvertreters oder der Zuverlässigkeit des etwa beigezogenen Dolmetschers (c. 1090) Zweifel bestehen.

3. Die Abgrenzung zwischen Vorbehalt und Bedingung

Die bisher nicht verstandene³⁴ Bestimmung des c. 1092 steht am Schluß der den formellen Ehwillen betreffenden Vorschriften wie c. 1086 am Ende der den materiellen Ehwillen betreffenden Normen. Dieser äußeren Parallele entspricht eine innere. Der Wortlaut des c. 1086 § 2 spricht davon, daß der Vorbehalt den Inhalt des Ehevertrags ganz oder in einem wesentlichen Teil ausschließt. Die unter solchem Vorbehalt abgegebene Willenserklärung manifestiert sich als Simulation des materiellen Ehwillens. Die Bedingung (c. 1092) dagegen ist eine dem Abschluß der Ehe beigefügte Beschränkung. Der Wille, die Ehe einzugehen, und damit die Wirksamkeit der Eheschließung wird durch die Beifügung einer Bedingung im fachlichen Sinn von einem ungewissen künftigen Umstand und durch die Beifügung einer Bedingung im weiteren Sinn (*conditio sine qua non*) von irgendwelchen parteigebun-

³³ Außerdem sind die Brautleute nicht nur Empfänger, sondern auch Spender des Ehesakramentes. An ihre Intention sind daher höhere Anforderungen zu stellen als an die des Empfängers der Weihe.

³⁴ Der von H. Flatten, Das Verhältnis von Vorbehalt und Bedingung. Versuch einer Abgrenzung zwischen c. 1086 und c. 1092: *Vitae et veritati*. Festgabe für Karl Adam. Düsseldorf 1956, 165—186, vorgetragene Lösungsversuch befriedigt ebensowenig wie die von ihm abgelehnten Erklärungen.

denen Voraussetzungen abhängig gemacht³⁵. Die einer Eheschließung beigefügte Bedingung berührt den Inhalt des Ehevertrags nicht, betrifft daher in jedem Fall den formellen Ehewillen und nicht den materiellen Ehewillen. Ein Blick auf die bedingte Spendung anderer Sakramente³⁶ mag dies verdeutlichen. Etwa bei der Taufe oder bei der Letzten Ölung ist das sakramentale Zeichen als solches seiner inneren Struktur nach nicht vom Willen des Spenders abhängig. Der Wille des Spenders bezieht sich vielmehr allein auf die *Setzung* des Zeichens. Bei der bedingten Spendung wird die Wirksamkeit dieser Setzung von einer Bedingung abhängig gemacht³⁷. Derselbe Sachverhalt liegt bei der Eheschließung unter Beifügung einer erlaubten Bedingung offen zutage. Der Inhalt der Ehe wird in diesem Fall von beiden Partnern voll bejaht. Der materielle Ehewille kann daher außer Betracht bleiben. Der formelle Ehewille dagegen ist beschränkt. Der Abschluß der ihrem Inhalt nach bejahten Ehe soll nach dem Willen des die Bedingung beifügenden Partners nur wirksam werden, wenn die von ihm gestellte Bedingung erfüllt wird.

Es gehört notwendig zur Bedingung, daß sie einem *Tun* beigefügt wird. Der auf das *Tun* gerichtete Wille (dies ist im Fall der Eheschließung der formelle Ehewille) wird dadurch beschränkt. Wer bei einem Vertragsabschluß dagegen in seinem Willen aus dem Vertragsinhalt etwas ausklammert, schließt diesen Vertrag nicht bedingt, sondern unter einem Vorbehalt. Damit ergibt sich von selbst die Abgrenzung zwischen c. 1086 § 2 und c. 1092 n. 2. Eine Bedingung „*contra matrimonii substantiam*“ ist nicht ein gegen den Wesensinhalt des Ehevertrags gerichteter Vorbehalt, sondern eine Bedingung gegen das Wesen der Eheschließung. Der Vorbehalt gegen den Wesensinhalt der Ehe ist in den cc. 1081 und 1086 erschöpfend geregelt. Die Bedingung gegen das Wesen der Eheschließung dagegen wird von diesen Canones nicht erfaßt, sondern nur von c. 1092 n. 2. Zwar ist sowohl in c. 1086 § 2 wie in c. 1092 n. 2 von „*matrimonium*“ die Rede; aus dem Zusammenhang ergibt sich jedoch, daß in c. 1086 § 2 die Ehe ihrem Inhalt nach gemeint ist, da dem „*matrimonium ipsum*“, der Ehe ihrem ganzen Inhalt nach, die wesentlichen Teile dieses Inhalts gegenübergestellt werden. In c. 1092 dagegen ist von der Beifügung einer Bedingung die Rede. Eine Bedingung aber wird, wie ausgeführt, nicht dem Inhalt, sondern der Schließung der Ehe

³⁵ Vgl. Eichmann-Mörsdorf I^o 226.

³⁶ Vgl. oben I 3.

³⁷ Darum kann jedes Sakrament bedingt gespendet und empfangen werden. Spendung und Empfang eines Sakramentes unter einem Vorbehalt ist dagegen nur möglich, wenn das sakramentale Zeichen seiner inneren Struktur nach vom Willen der Spender und Empfänger abhängt, wie das beim Ehevertrag der Fall ist.

hinzugefügt. „*Matrimonium*“ ist also einmal als Ehe und einmal als Eheschließung zu übersetzen³⁸.

Ein materieller Vorbehalt kann in die Form einer Bedingung gekleidet werden; etwa so: „Ich bin zur Schließung dieser Ehe nur bereit, wenn ich für den Fall, daß ich später eine mir besser entsprechende Frau finde, diese heiraten kann³⁹.“ Hier wird der Eheschließung eine Bedingung beigefügt. Ihrem Inhalt nach aber ist diese Bedingung ein Vorbehalt gegen den Wesensinhalt des Ehevertrags, nämlich ein Vorbehalt der Auflöslichkeit der Ehe. Eine unter diesem Vorbehalt geschlossene Ehe wäre auch dann ungültig, wenn dieser Vorbehalt nicht in die Form einer Bedingung gekleidet worden wäre („ich behalte mir vor, daß ich die Ehe, die ich jetzt schließe, später wieder auflösen kann“). Dagegen ist nicht nur formell, sondern auch inhaltlich eine echte Bedingung: „Ich bin zu dieser Eheschließung nur bereit, wenn die Ehe nicht durch die kirchliche, sondern durch die standesamtliche Trauung begründet wird.“ In diesem Fall handelt es sich nicht um einen Vorbehalt gegen den Wesensinhalt des Ehevertrags, sondern um eine Bedingung gegen das Wesen der Eheschließung; denn die kirchliche Trauung gehört nicht zum Wesen der Ehe ihrem Inhalt nach, sondern zum Wesen der Eheschließung. Die Beifügung einer solchen Bedingung macht die Eheschließung unwirksam, und zwar unabhängig davon, ob der formgerecht erklärte materielle Ehwille mangelfrei oder simuliert ist. Mag der volle Inhalt des Ehevertrags noch so intensiv bejaht werden, die Beschränkung des formellen Ehwillens in einem wesentlichen Punkt wird dadurch nicht ausgeglichen.

Da aus dem Vollzug der kirchlichen Trauung auf das Vorhandensein eines mangelfreien formellen Ehwillens zu schließen ist, kommt die Beifügung einer Bedingung gegen das Wesen der Eheschließung einer Simulation des formellen Ehwillens gleich. Das Gesetzbuch handelt in c. 1092 nur von der Simulation unter positivem Ausschluß des formellen Ehwillens. Eine Bedingung gegen das Wesen der Eheschließung hindert das Zustandekommen der Ehe, wenn sie „*semel apposita et non revocata*“ ist (c. 1092 pr.). Dies ist genaue Entsprechung zum Vorbehalt gegen den Wesensinhalt der Ehe gemäß c. 1086 § 2. Wenn die Bedingung gegen das

³⁸ Vgl. dazu Rudolf Köstler, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici. München 1927, 220.

³⁹ Vgl. dazu die Dekretale Gregors IX. c. 7 X 4, 5. Es ist bezeichnend, daß diese und viele andere Stellen sowohl zu c. 1086 § 2 wie auch zu c. 1092 als Quellen angeführt werden. Aus diesem Mißverständnis ist es auch zu erklären, daß c. 1092 n. 2 nur von der *conditio de futuro contra matrimonii substantiam* spricht und daß die Rechtsprechung der Rota bisher unterschiedslos bald aus c. 1086 § 2, bald aus c. 1092 n. 2 argumentiert. Vgl. U. Mosiek, Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota. Freiburg 1959, 169. De lege ferenda ist in c. 1092 n. 2 „*de futuro*“ zu streichen.

Wesen der Eheschließung durch einen positiven Willensakt gesetzt ist und zum Zeitpunkt der Eheschließung wenigstens noch virtuell andauert, vereitelt sie den gültigen Abschluß der Ehe.

Über die Simulation des formellen Ehewillens bei dessen einfachem Mangel schweigt das Gesetzbuch. Gleichwohl hat auch diese die Ungültigkeit der Eheschließung zur Folge. Der Nichtigkeitsgrund liegt ebenso wie bei dem Mangel des materiellen Ehewillens nicht in dem Ausschuß als solchem und auch nicht in der Simulation als solcher, sondern allein in dem Fehlen des formellen Ehewillens. Jede formgerechte Erklärung des materiellen Ehewillens, die nicht in der Absicht, dadurch die Ehe zu schließen, erfolgt, ist daher keine wirkliche Eheschließung, und zwar unabhängig davon, ob dieser Willensmangel nach außen ohne weiteres zu erkennen ist⁴⁰ oder verheimlicht wird und vielleicht nur schwer oder überhaupt nicht zu beweisen ist, und auch unabhängig davon, ob der entsprechende Wille ausdrücklich ausgeschlossen wurde oder einfach fehlt. Dies gilt gemäß der Erklärung der Kirchenversammlung von Trient über die Intention des Spenders und Empfängers eines Sakramentes⁴¹ für die Eheschließung ebenso wie für die Spendung und den Empfang eines jeden anderen Sakramentes, auch wenn das Gesetzbuch bei keinem einzigen Sakrament darüber eine ausdrückliche Bestimmung enthält.

V. Folgerungen

1. Für die Beurteilung des strittigen Falles

In dem eingangs erwähnten Fall hat sich der vom Glauben abgefallene Bräutigam als durch die zivile Eheschließung gültig verheiratet betrachtet. Nur um des Friedens mit den strenggläubigen Eltern willen hat er die kirchliche Trauung über sich ergehen lassen, und zwar, wie er sich unmißverständlich äußerte, nur als Theater und unter ausdrücklichem Ausschuß der Absicht, dadurch die Ehe zu begründen. Den Ehevertrag dagegen hat er seinem vollen Inhalt nach bejaht. Der materielle Ehewille war also vorbehaltlos vorhanden und dauerte zum Zeitpunkt der kirchlichen Trauung an. Das sakramentale Zeichen, das er durch den Vollzug der kirchlichen Trauung gesetzt hat, war daher in sich mangelfrei. Aber der Setzung dieses Zeichens haftete ein wesentlicher Mangel an. Der Bräutigam hatte nämlich nicht die Absicht, durch die kirchliche Trauung die Ehe zu schließen. Er schloß diese Absicht vielmehr ausdrücklich aus. Er wollte mit dieser Handlung nicht einen religiösen

⁴⁰ So etwa bei der Probe des Trauungsritus oder der „Eheschließung“ eines verlobten Paares auf der Bühne.

⁴¹ Siehe oben I.

Ritus vollziehen, sondern nur eine leere Formalität erfüllen. Er unterzog sich damit der kirchlichen Trauung unter Beifügung der Bedingung: „Ich erkläre meinen (materiellen) Ehewillen in der kirchlich gebotenen Form nur, um einer äußeren Formalität zu genügen, ohne daß dadurch meine Ehe, die bereits durch die zivile Eheschließung begründet ist, geschlossen werden soll.“ Dies aber ist eine Bedingung gegen das Wesen der Eheschließung, da für katholisch Getaufte nur die kirchliche Trauung konstitutive Form der Eheschließung ist (c. 1099 § 1). Die Beifügung einer solchen Bedingung macht die Eheschließung gemäß c. 1092 n. 2 unwirksam. Obwohl ein ausreichender materieller Ehewille vorhanden war und formgerecht erklärt wurde, kam eine gültige Ehe nicht zustande, weil der formelle Ehewille durch positiven Willensakt ausgeschlossen und daher das sakramentale Zeichen ohne die erforderliche Intention gesetzt wurde.

Da bei der kirchlichen Trauung selbst die beigefügte Bedingung nicht ausgesprochen wurde, war aus der äußeren Unterwerfung unter die kirchliche Form das Vorhandensein des formellen Ehewillens zu erschließen. Da aber die innere Wirklichkeit diesem äußeren Schein nicht entsprach, handelt es sich um eine Simulation; allerdings nicht um eine Simulation des materiellen Ehewillens, denn der nach außen kundgegebene materielle Ehewille war auch im Innern des Bräutigams wirklich und mangelfrei vorhanden, sondern um eine Simulation des formellen Ehewillens. Die Ehe war daher nicht auf Grund des c. 1086 § 2, wohl aber auf Grund des c. 1092 n. 2 für ungültig zu erklären. Die Rota nennt in ihrem Urteil diese Eheschließung unter Berufung auf c. 1086 § 2 einen „klassischen Fall der *simulatio matrimonii ipsius*“, spricht aber in den näheren Ausführungen davon, daß der Bräutigam die Absicht hatte, mit dem Ritus der kirchlichen Trauung lediglich eine *res vacua* zu vollziehen, da ihm die „*voluntas faciendi sacramentum et voluntas contrahendi*“ fehlte. Damit ist der formelle Ehewille zwar richtig angesprochen, aber zu Unrecht als Anhängsel dem materiellen Ehewillen zugesprochen. Die in Frage stehende Eheschließung ist tatsächlich als „klassischer Fall der *simulatio matrimonii*“ zu bezeichnen. Dabei ist aber *matrimonium* nicht im Sinne des c. 1086 § 2 als „Ehe“, sondern im Sinne des c. 1092 n. 2 als „Eheschließung“ zu verstehen.

2. Für die seelsorgliche Behandlung der Eheschließung

Vor allem bei Mischehen, aber auch bei Ehen abgefallener oder abgestandener Katholiken wird der Seelsorger nicht selten nur geringe oder gar keine Bereitschaft zur kirchlichen Trauung vorfinden. Es ist Aufgabe des Seelsorgers, sich in diesen Fällen zur Sicherstellung der Gültigkeit

der Ehe um die kirchliche Trauung der Brautleute zu bemühen. Dasselbe gilt auch für die Gültigmachung einer Ehe, soweit diese durch Neuabschluß in der kirchlichen Form zu erfolgen hat. In all diesen Fällen muß sich der Seelsorger vor Augen halten, daß die kirchliche Trauung nur dann eine gültige Ehe begründet, wenn beide Brautleute außer dem mangelfreien materiellen Ehwillen auch mangelfreien formellen Ehwillen haben, d. h. die Absicht, mit der kirchlichen Trauung die Ehe zu schließen⁴². Wenn diese Absicht auch nur bei einem Partner fehlt oder gar ausdrücklich ausgeschlossen wird, darf der Seelsorger nicht auf der Forderung der katholischen Trauung bestehen. Ja er muß diese sogar ablehnen, wenn er die Gewißheit hat, daß die kirchliche Trauung nur auf Drängen von irgendwelcher Seite hin begehrt wird, während ein oder beide Partner sie auch nach entsprechender Belehrung nur als reine Formalität über sich ergehen lassen wollen.

Die Gültigmachung einer zivil oder akatholisch geschlossenen Ehe wird in solchen Fällen meist auf dem vom Gesetz gewiesenen Weg der Heilung in der Wurzel (cc. 1138—1141) zu erreichen sein. Aber auch für die Heilung einer Ehe in der Wurzel ist grundsätzlich vorausgesetzt, daß der mangelfreie materielle Ehwille einmal in der Absicht, dadurch die Ehe zu schließen, in rechtlich ungenügender oder wegen eines trennenden Hindernisses unwirksamer Form nach außen kundgegeben wurde. Denn die Heilung in der Wurzel ist nur die Befreiung von der wiederholten Erklärung des Ehwillens (c. 1138 § 1), nicht aber eine Befreiung vom Ehwillen schlechthin, auch nicht eine Befreiung vom formellen Ehwillen. Die einmal in der Absicht, dadurch die Ehe zu schließen, erfolgte Erklärung des mangelfreien materiellen Ehwillens ist die Wurzel, in der eine solche ungültige Ehe geheilt werden kann. Eine Mischehe, die nur in ziviler oder akatholischer Form geschlossen wurde, wobei der katholische Partner in der Hoffnung auf Nachholung der katholischen Trauung nicht die Absicht hatte, damit die Ehe zu schließen, kann daher nicht ohne dessen Wissen und Willen in der Wurzel geheilt werden. Die Heilung einer solchen Ehe ist nur möglich, wenn wenigstens dieser Partner die Absicht hat, durch die Heilung in der Wurzel seine Ehe gültig zu machen.

⁴² In den meisten Fällen wird sich als ausreichendes Minimum des formellen Ehwillens wenigstens erreichen lassen, was Flatten: TrThZ 67 (1958) 297, unter c) schreibt, daß nämlich der nichtkatholische Partner sich nach entsprechender Belehrung der katholischen Trauung in der Absicht unterzieht, „hiermit seine Verbindung auch für seine Braut und deren Kirche zu einer gültigen Ehe zu machen“.

Die amerikanische Koedukation eine Hilfe in der Jugendnot oder ihre Ursache?*

Bei der Trierer Wallfahrt 1959 sprach Kardinal König aus seiner Erfahrung als Erzbischof von Wien und früherer Jugendseelsorger Österreichs von einer vielfältigen Jugendnot. Eine ihrer Hauptursachen sah er darin, daß viele Erwachsene selbst keinen inneren Halt mehr haben und kein gutes Vorbild bieten, dem sich die Jugendlichen nachbilden könnten. Sachlich stimmen dem die meisten neueren Untersuchungen der Pädagogik, Psychologie und Soziologie zu. So stellen etwa Keilhacker, Moebus, Hollenbach, Roessler, Fischer, Muchow und Schelsky¹ bei vielen Erwachsenen Verhaltensunsicherheit, pädagogische Willkür oder gar Resignation fest, die sie selbst aller Autorität berauben mit den unsere Gesellschaft immer mehr bedrohenden Folgen zunehmender Haltlosigkeit, Gefährdung, Verwahrlosung und Kriminalität der Jugendlichen. Von dieser pädagogischen Unsicherheit und Unruhe bleiben sogar überzeugt christlich lebende Eltern, Erzieher und auch um die Jugend ringende Seelsorger nicht ganz verschont, weil gegenüber den Masseneinflüssen von außen sich kaum noch jemand in einem traditionell gesicherten Intimbereich geborgen weiß.

Doch wo liegen die tieferen Ursachen? Nach 15 Jahren immer noch alles mit dem verlorenen Krieg entschuldigen und bequem treiben lassen zu wollen, wäre doch wenig überzeugend und unverantwortlich. Denn ähnliche und z. T. noch größere Jugendnöte als bei uns mußten wir in Japan feststellen, das wie wir den Krieg verloren hat, aber auch in Schweden, das vom Krieg verschont blieb, oder in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, die den Krieg als Weltmacht entschieden und gewonnen haben. Die Ursachen müssen also wenigstens teilweise gemeinsamer Natur sein und tiefer liegen. Wir suchten ihnen näherzukommen aus der Sorge um die Jugend auch unseres eigenen Bistums, die vordringlich und unabweislich eine — sonst meist verschwiegene — Lebensfrage stellte: Wie sollen sich heutzutage Jungen und Mädchen richtig zueinander verhalten während ihrer Reifezeit als sinnvolle Vorbereitung auf Ehe und Familie?

* Das Folgende stellt den Text der Lectio dar, die der Verfasser am 18. Februar 1960 bei seiner Doktorpromotion vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat.

¹ Zu Schelsky, H., *Die skeptische Generation*, Düsseldorf-Köln 1958 (3. Aufl.), vgl. die Kritik von Möbus, G., *Erziehung in dieser Zeit*, Köln 1958 (2. Aufl. Vlg. Die Heimstatt); Hollenbach, J. M., *Der Mensch als Entwurf*, Frankfurt 1958 (2. Aufl.) setzt sich dankenswert kritisch mit dem Freudianismus auseinander; Keilhacker, M., *Pädagogische Orientierung im Zeitalter der Technik*, Stuttgart 1958, bezieht in einer durchweg treffenden Wertung auch die Verhältnisse der USA mit ein, die wir ausschließlich meinen, wenn von ‚Amerika‘ oder ‚amerikanisch‘ gesprochen wird.

Ist das traditionelle erzieherische Bemühen, das Hermann Muckermann² bekanntlich als Stauungsprinzip formulierte, heute überhaupt noch theoretisch vertretbar und praktisch durchführbar? Daß nämlich außerhalb der durch Blutsbande schützenden Familie die reifenden Jungen und Mädchen möglichst getrennt erzogen werden und ungestört von vorzeitigen Einzelbindungen ans andere Geschlecht zur je eigenen Vollreife ihrer leibseelischen Geschlechtskräfte heranwachsen sollen? Gehört dieses Erziehungseleitbild unserer Urgroßeltern und Großeltern samt der patriarchalischen Großfamilie bis zum vorigen Jahrhundert mit vorwiegend bäuerlicher oder handwerklicher Produktionshaushaltsgemeinschaft nicht zu dem typischen *cultural lag*, jener bekannten Verspätungserscheinung des sozialen Bewußtseins, die hoffnungs- und wirkungslos hinter der schnellen Entwicklung zur mehr partnerschaftlichen Kleinfamilie mit außerhäuslicher Arbeitsteilung herhinkt? Industrialisierung, Verstädterung, Rationalisierung und Technisierung einer arbeitsteiligen, bürokratisierten, pluralistischen Massen-, Bildungs- und Konsumgesellschaft mit ihren allgegenwärtigen Massenmedien Film, Funk, Fernsehen und Presse, die zunehmend viele Unterschiede von Alter und Geschlecht einebnen, verlangen diese alle nicht geradezu eine gemeinsame Erziehung von Jungen und Mädchen in Schule, am Arbeitsplatz und beim Freizeitkonsum? Hat sich die menschliche Natur darauf nicht schon durch die physische Akzele-ration und die entsprechend psychisch-charakterliche Retardierung zum Schutze der Reifenden heilsam eingestellt? Sollte die kirchliche Jugenderziehung davon nicht rechtzeitig lernen und wenigstens diesmal den Kairos, die Stunde des Heiles für unsere Jugend heute nicht versäumen? Wenn die letzten Päpste immer wieder eine kluge Akkomodation und Adaption in der Weltmission empfohlen haben, dürfen, sollen, ja müssen wir das gleiche nicht auch ständig neu in der Jugenderziehung versuchen?

Als eine Antwort auf diese ernsthaft zu prüfenden Fragen wurde uns in den Nachkriegsjahren durch die Umerziehungspolitik der amerikanischen Besatzungsmacht, durch ihre vielfältigen Kontakte mit unserer Bevölkerung und Jugend, aber auch von deutschen Blitzbesuchern der USA, die amerikanische Praxis der Koedukation als beispielhaft hingestellt und empfohlen. Wenn die Koedukation sich drüben in einem hochindustrialisierten Land bewährt haben sollte und sogar von christlichen und katholischen Erziehern begrüßt und zufrieden praktiziert würde, warum sollten sich dann noch bei uns Erzieher 'unbeliebt' machen durch eine strenge Trennung der Geschlechter, die sich scheinbar doch nicht mehr durchführen ließe? Vor allem, seit ebenfalls von den USA ausgehend in den letzten Jahren erwachsene Manager eine neue Art von 'Jugendbewegung' erfunden und über die ganze freie Welt verkauft haben: Die Teenager-Modewellen! Wurden als neueste Kreation auch die 'Twens', die über 20jährigen, als eigener 'Stand' in das Geschäft einbezogen, so interessieren uns hier nur die Teenager, bekanntlich die Mädchen und Jungen während ihrer Teens, damit sind vor allem die Jahre von 13 bis 19 gemeint. Auf diese ganze Altersschicht und ihr meist selbstverdientes Taschen-

² Stauungsprinzip und Reifezeit. Gedanken zur geschlechtlichen Erziehung im Sinne der Eugenik, Essen (o. J.).

geld — das bei den älteren nach Schelsky³ im Durchschnitt monatlich 61,— DM und jährlich in Deutschland eine halbe Milliarde Mark betragen soll — stürzen sich die ‚cleveren Bosse‘ und psychologisch geschickten Verkaufstechniker einer eigenen, großangelegten Teenager-Industrie, die den Teenager-Konsum bis ins letzte Dorf der freien Welt in Schwung halten mit eigenen Teenager-Moden, durch Teenager-Magazine, Teenager-Filme, Teenager-Schallplatten und Teenager-Parties im Rundfunk und in Teenager-Klubs.

Doch sollte das seriöse pädagogische Bemühen der Erwachsenen nicht besser großzügig über diese scheinbar harmlosen Teenager-Modewellen hinwegsehen, weil sie sich doch bald überleben und von selbst erledigen? Gerade das möchten die Geschäftemacher mit der jugendlichen Reife erreichen durch eine Anpassung an den modernen Erwachsenenstil in dem oft nicht unsympathisch aufgemachten und äußerlich glatten Erscheinungsbild eines ‚süßen Teenagerwesens‘. Welch bitteren Früchte uns damit aber unbemerkt mitimportiert werden können, wird warnend vor uns stehen, wenn wir im letzten Abschnitt unserer Untersuchung nach den möglichen Einflüssen amerikanischer Praktiken der Teenager-Liebesspiele auf unsere Jugendlichen fragen. Vorher wollen wir kurz die Geschichte der Koedukation in Amerika mit der Stellung der dortigen Katholiken zu ihr behandeln und die ‚progressive-demokratische Erziehung‘ als ihren ideologischen Hintergrund aufweisen.

Die Probleme können hier nur summarisch dargestellt und die Antworten nur thesenhaft gegeben werden. Dabei müßten nicht zu vermeidende Verallgemeinerungen spezifiziert werden durch detaillierte Würdigungen des riesigen nordamerikanischen Kontinents mit seinem bunten Gemisch von Völkern, Rassen, Konfessionen, Regionen und vielfältigen Einflußströmen während einer halbtausendjährigen Geschichte. Dazu wäre aber mehr Raum erforderlich. So kann auch vieles Wertvolle, Vorbildliche, vor allem die große Gastfreundschaft, Hilfsbereitschaft und freundliche Großzügigkeit der Amerikaner nur voller Anerkennung und Dankbarkeit erwähnt, aber hier leider nicht gebührend gewürdigt werden.

1. Die Einführung der Koedukation in Amerika und die Stellungnahme der amerikanischen Katholiken.

Der offizielle Beginn der Koedukation wird mit dem Einzug von vier jungen Ladies in das Oberlin College im Staate Ohio am 6. September 1837 angesetzt und mit überwiegend ökonomischen und demokratischen Gesichtspunkten begründet. Aber schon Horace Mann⁴, begeistert vom Besuch preußischer Schulen, führte um die Jahrhundertmitte seinen Kampf gegen die Privatschulen der ‚Sektierer‘ und für die öffentlichen Staatsschulen mit gleichzeitiger, sofortiger Einführung der Koedukation, freudig unterstützt von

³ Vgl. Die skeptische Generation, 338—339.

⁴ Vgl. Dedication of Antioch College and Inaugural Address of its President, Hon. Horace Mann; with other Proceedings, Yellow Springs, O., Boston 1854, 22—23, 50, 78, 108, 125.

den Freidenkern⁵ (die in ihren Logen heute noch 4 Millionen eingeschriebene Mitglieder zählen, wie kürzlich berichtet wurde). Er glaubte damals, Päpste und Bischöfe in aller Öffentlichkeit ungehemmt verunglimpfen zu können, weil die meist armen, katholischen Einwanderer noch weithin mit Negern und Juden in einem Atemzug als ‚unamerikanische‘ Minderheit verachtet wurden.

Dennoch widerstanden die Katholiken in ihren privaten, ausschließlich durch ihre bewundernswerte Opferbereitschaft unterhaltenen Pfarr-, Diözesan- und Ordensschulen dem vielfältigen behördlichen Druck zur Einführung der Koedukation bis 1910, als staatliche Gesetzgebung und Anstellungsbehörden auch alle Lehrkräfte an Privatschulen zwangen, bestimmte staatliche Lehrbefähigungsscheine zu erwerben. Dadurch wurden alle katholischen Anwärtinnen auf den Lehrberuf einschließlich der Ordensschwestern vor die Alternative gestellt, entweder zu den staatlichen Bildungsanstalten zu gehen, die nach ihrem Urteil als ‚gottlos‘ zu bezeichnen waren, da an ihnen keinerlei Religionsunterricht erteilt werden darf — übrigens bis heute! —, oder zu den bisher schon anerkannten katholischen Institutionen der männlichen Studierenden zugelassen zu werden. Deswegen ließen die amerikanischen Bischöfe zunächst dort, später auch an den vorbereitenden High-Schools, sofern Schülerzahl und Finanzkraft der Katholiken für getrennte Schulen nicht ausreichten, die Koedukation zu, aber unter katholischer Leitung, meist von Geistlichen oder Ordensschwestern. Bei strammer Disziplin und vielfach in einem streng irisch-katholischen Geiste konnte und kann diese Koedukation als das relativ harmlosere, jedenfalls geringere Übel angesehen werden im Vergleich zu den Gefährdungen des Glaubens- und Sittenlebens, denen immer noch 2,5 Millionen junger Katholiken an den religionslosen Staatsschulen mit einer bindungslosen, liberalen Koedukation ausgesetzt sind.

Besuchen heute etwa immer noch 60 % der katholischen Jungen und Mädchen getrennte, katholische High-Schools, so steht diesen doch die überwältigende Zahl der über 90 % aller amerikanischen High-Schüler an den koedukativen Staatsschulen gegenüber!⁶ Wenigstens im Laufe dieses Jahrhunderts wurden also über 90 % aller Amerikaner ganz selbstverständlich an eine Koedukation ohne jegliche positive Unterweisung in christlicher Glaubens- und Sittenlehre in den öffentlichen Schulen gewöhnt, so daß wir darin den tiefsten Grund für den erschreckenden Relativismus und die praktizierte Bindungs- und Haltlosigkeit, weil letztlich Religionslosigkeit, erkennen müssen. Wenn ferner etwa 70 Millionen Menschen in den USA nicht einmal getauft sein sollen und viele Millionen nur äußerlich irgendeiner der zahlreichen Sekten zugerechnet werden, dann darf niemand von ihnen ein Leben nach christlichen Grundsätzen erwarten. Weil der *horror vacui* im Laufe der Geschichte gewöhnlich an die Stelle von verdrängter Religion und von

⁵ Vgl. Dörner, H., Der gemeinschaftliche Unterricht für Knaben und Mädchen in den Schulen, Druck der Freidenker Publishing Co., Milwaukee (Wis.) 1891, 2—10; ferner: Die amerikanischen Freimaurer (Zeitbericht): Stimmen der Zeit 165,85 (Oktober 1959) 56—57.

⁶ Vgl. Janet, M., Catholic Secondary Education. A National Survey, Washington, D. C. 1949, 9—25.

personalem Glauben irgendeine Ersatzreligiosität und ‚Gläubigkeit‘ provoziert, müssen wir die Frage nach dem Geiste der Koedukation in vielen öffentlichen, nicht-christlichen Schulen stellen.

2. Die ‚progressive-demokratische Erziehung‘

Was ‚progressive-demokratische Erziehung‘ meint, ist schwer genau zu umschreiben. Sie ist aber für uns nicht absolut neu, sondern wenigstens in einigen brauchbaren Methoden längst bekannt durch Pestalozzi, Froebel, Montessori und Kerschensteiner; einiges sogar anerkannt in der Kindergartenpraxis, Arbeitsschule, im Werkunterricht, in Ganzheitsmethoden zur Förderung der Spontaneität und Aktivität der Schüler, doch bei uns gewöhnlich mit Maß und Ziel und notwendigen Ergänzungen am rechten Ort. Drüben erscheinen nicht nur die Einseitigkeiten, Übertreibungen und Ausschließlichkeit der *progressive education* problematisch, sondern vor allem die ihr zugrundeliegende, verhängnisvolle Erziehungsideologie, die sich wenigstens durch zwei hervorragende Vertreter andeuten läßt: Jean-Jacques Rousseau und John Dewey!

Der aufgeklärt-fortschrittliche Erziehungsoptimismus entspricht letztlich den Utopien von Rousseaus Roman ‚Emile‘ und seines ‚Contrat social‘⁷. Darin huldigt er bekanntlich der fundamentalen Irrlehre, der Mensch sei völlig frei von irgendwelchen Erbsündenfolgen und die Menschen schlossen sich durch vernünftigen Vertrag völlig freiwillig zur staatlichen Gesellschaft zusammen und seien darin vollständig gleich, autonom und souverän, wobei außer der eigenen Vernunft jede andere oder gar höhere Autorität praktisch gelehnet wird!

Dieser individualistisch-rationalistische Naturoptimismus Rousseaus verwandelte sich nach der amerikanischen Aufklärung bis zum Tode John Deweys im Jahre 1952 in einen betont sozialistisch-experimentalistischen Pragmatismus. Für Dewey bedeutet Religion nichts mehr als jegliche miteinander geteilte Erfahrung im praktischen Zusammenleben und -handeln freier Menschen, unabhängig von Inhalt und personalem Wert. Ohne irgendeinen höheren oder gar absoluten Wertmaßstab besteht der ganze Sinn des Lebens und allen Fortschritts ausschließlich in der ständigen, vorteilhaften Neuanpassung an die sich dauernd wandelnden Verhältnisse. Darum ist *adjustment* zum Idol geworden für den konformistischen Massenmenschen. „Demokratie ist der Glaube, daß der Prozeß der Erfahrung wichtiger ist als irgendein speziell erreichtes Resultat.“ Dieses Glaubensbekenntnis zu einer fundamental atheistischen, demokratischen Lebensform als Ersatzreligiosität legte Dewey in seinem grundlegenden Werk ‚Democracy and Education‘⁸ ab, schon bevor die Bolsche-

⁷ Vgl. Rousseau, J. J., *Emile ou De L'Éducation*, T. I u. II, Paris 1941; — *Le Contrat Social — Der Gesellschaftsvertrag* (deutsch von W. Tieze, Einleitung von Romain Rolland), München 1948.

⁸ Deutsch: *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*, von Erich Hylla, Braunschweig-Berlin-Hamburg 1949 (2. Aufl.). Vgl. besonders auch: Dewey, J., *Creative Democracy — The Task Before Us: The Philosopher of the Common Man*, New York 1940, 227—228.

wisten in Moskau den dialektischen Materialismus und kämpferischen Atheismus der wahren Religion als Opium fürs Volk entgegengesetzten. Ob Deweys praktische, mehr getarnte Gottlosigkeit auf die Dauer weniger gefährlich ist, zumal er seine Erziehungsideologie schon in die ganze Welt bis nach China und Rußland brachte? Die Russen haben übrigens schon 1933 die westliche *progressive education* als ‚hoffnungslos schwach und unwirksam‘ wieder abgeschafft und sind 1943 mit interessanten Begründungen von der Koedukation wieder zur getrennten Erziehung der Geschlechter während der Reifezeit zurückgekehrt!⁹

Demgegenüber haben in Amerika besonders seit dem 1. Weltkrieg in diese relativistische und autoritätsfeindliche Jugenderziehung zur demokratischen Lebensform vor allem die bekannten Massenmedien noch weitere, erschütternd relativierende und nivellierende Modewellen von Wissenschaftsgläubigkeit über die Massen der Teenager samt ihrer permissiven Erzieher ausgegossen. Nur an drei sei erinnert, die durch Druck, Film, Funk und Fernsehen kolportiert und popularisiert wurden:

Der Freudianismus und Psychologismus mit jährlich 9000 neuen wissenschaftlichen Publikationen allein in den USA¹⁰; darauf gestützt die Sensations-mache mit Statistiken und Zoologismus der *Kinsey*-Reporte; und schließlich der moderne Soziologismus, soweit er sich angeblich auf das rein sachliche Registrieren des sittlichen Realverhaltens der Geschlechter zueinander beschränkt mit Durchschnittsberechnungen bei gesellschaftlichen Mehr- oder Minderheiten oder bei sogenannten primitiven Stämmen. Gewöhnt an die Vergötzung der größeren Zahl, leitet sich aus alledem die Mehrheit der Leichtgläubigen mit Vergnügen als der Weisheit letzten Schluß ab, daß doch alles eigentlich nur sehr relativ sei. Darum soll jeder sehen, wie er's treibe, und am besten mal versuchen, sich an das ‚Normale‘ anzupassen, was ohnehin die Masse tut, dann werde er vermutlich auch keinen der so ängstlich gefürchteten Komplexe bekommen.

Es leuchtet wohl ohne weiteres ein, daß nach einem jahrzehntelangen Zusammenströmen aller dieser Einflüsse die Auswirkung der Koedukation allein für sich isoliert heute überhaupt nicht mehr wissenschaftlich festgestellt werden kann. Zu alledem sind aus diesem hemmungs- und bindingslosen Ungeist insgesamt spätestens seit der Depression, der Weltwirtschaftskrise zu Beginn der 30er Jahre, bei den amerikanischen Teenagern erotisch-sexuelle Praktiken entwickelt worden, die im Zuge des eingangs angedeuteten Welt-Teenager-Rummels durchaus nicht von selbst auf die USA beschränkt bleiben werden.

3. Einflüsse der ‚koeduzierenden Teenager-Liebesspiele‘ auf die Jugendlichen

Die Einflüsse solcher Praktiken auf die Jugendlichen kann sich jeder leicht vorstellen, wenn er nur folgende Tatsachen bedenkt und christlich wertet: Etwas über 30 Jahre alt ist die Mode des *Dating*. *Date* heißt wörtlich Datum,

⁹ Vgl. Bagley, W. C., *Why has Coeducation been abandoned in the Soviet's Middle Schools?*: *School and Society* 60,1549 (New York 1944) 151—152

¹⁰ Vgl. Hofstätter, P. R., *Psychologie*, Frankfurt 1958 (76.—100. Tsd.) 332.

meint im Amerikanischen aber meist Stelldichein, Verabredung oder direkt Partner(in) beim *Rendezvous*. Das *Dating* beginnt gewöhnlich mit dem Ball zur Abschlusfeier der 6. Schulklasse, das ist drüben normalerweise im Sommer des 12. Lebensjahres. Von da an schätzen sich die meisten amerikanischen Mütter glücklich, wenn ihre Tochter häufig von einem möglichst wechseinden, aber sozial angesehenen *Boy-friend* abgeholt und zum Kino, Tanz, Schwimmen oder ähnlichen Vergnügungen ausgeführt wird, besser noch mit seinem eigenen Wagen ausgefahren. Häufigkeit und finanzieller Aufwand bestätigen Popularität und bestärken das soziale Prestige! Eltern und Erzieher versprochen sich ursprünglich von diesen geförderten *Dates* — worüber auch auf vielen koedukativen Schulen Unterricht als Schulfach erteilt wird — neben der Steigerung ihres eigenen Prestiges vor allem für ihre Kinder schnellere soziale Reife und Anpassungsfähigkeit — wiederum das progressive *adjustment*! — durch die zahlreichen und häufig gewechselten Partner und damit zugleich ein schärferes Unterscheidungsvermögen bei der späteren Wahl des Dauerpartners als Lebensgefährten.

Den wählten sich aber inzwischen die meisten amerikanischen Teenager schon lieber viel früher und auf Widerruf, indem sie beim *Going steady*, dem ständigen Zusammengehen eines festen Paares in „ewiger Jugendfreundschaft von drei Monaten bis zu drei Jahren“, so tun können, als ob sie beide die Populärsten und am meisten ineinander Verliebten seien. Es gehört dann wirklich nicht viel Kenntnis der Entwicklungspsychologie dazu, um sich klarzumachen, daß die erwachenden Geschlechtskräfte naturgemäß schnell und stark danach drängen, sich die gegenseitige Verliebtheit „handgreiflich genussreich“ zu bestätigen.

Das geschieht dann in dem erotisch-sexuellen Liebespiel des *Necking* und *Petting*. *Neck* bedeutet Nacken und *Pet* Schoßtier oder Schoßkind, Liebling oder auch verhätscheln. Nach Kinsey¹¹ soll beim *Petting* als vorehelichem Liebespiel praktisch alles bis zur gegenseitigen Befriedigung erlaubt sein, wenn nur die allerletzte Vereinigung vermieden wird, ausschließlich wegen ihrer sozial unerwünschten Folgen. Diese treten aber dennoch hunderttausendfach auf, einfach weil die Kräfte der Teenager damit überfordert sind.

Dieser von der überwältigenden Mehrheit der amerikanischen Jugendlichen oft öffentlich praktizierten *Dating*- bis *Petting*-„Mode“ schreiben weltbekannte, durchaus nicht christlich urteilende Anthropologen und Völkerpsychologen wie etwa Geoffrey Gorer¹² oder Margaret Mead¹³ eine Hauptursache zu für die zunehmende Spannungslosigkeit, Frigidität und Impotenz und immer noch 380 000 Ehescheidungen jährlich im Durchschnitt des letzten Jahrzehnts. Nur zur heilsamen Ernüchterung und eindringlichen Warnung sollten wir abschließend

¹¹ Vgl. Kinsey, A. C. u. a., Das sexuelle Verhalten der Frau; deutsch: von Eckardt-Jaffé, M. u. a., Berlin-Frankfurt 1954, 185—222; aber auch die kritischen Vorbehalte gegenüber den Statistiken und vor allem Wertungen Kinseys bei Loduchowski, H., Jugendgefährdung in der freien Welt, Freiburg 1960, 53—61.

¹² Die Amerikaner, Hamburg 1958 (51.—60. Tsd.) 81; vgl. 67—90.

¹³ Mann und Weib, Hamburg 1958, 208; vgl. 230—234.

wenigstens noch einige weitere bittere Früchte dieser geschlechtlichen Ungebundenheit bedenken, die uns zum Teil das neueste statistische Jahrbuch der USA¹⁴ offiziell berichtet:

Trotz aller Praktiken des *Petting* und der sogenannten *birth control* gab es 1957 noch 201 700 registrierte uneheliche Lebendgeburten bei schätzungsweise ein bis zwei Millionen Abtreibungen; ferner im letzten Jahrzehnt durchschnittlich jährlich fast eine halbe Million Geschlechts- und etwa 16 Millionen Geistes- bzw. Nervenkranker; die Kriminalität der Jugendlichen, besonders auf sexuellem Gebiet, ist ständig und seit dem letzten Weltkrieg um ein Vielfaches angewachsen, so daß der amerikanische Steuerzahler für alle 2,8 Millionen Hauptvergehen zusammen jährlich rund 20 Milliarden Dollar aufbringen muß, pro Kopf je zwölf Dollar im Verhältnis zu je einem Dollar für seine Religionsgemeinschaft! Schließlich stehen nach heftiger amerikanischer Selbstkritik Disziplin und Leistungsstand einer Vielzahl der öffentlichen amerikanischen höheren Schulen hinter den entsprechenden in Europa weit zurück.

Wenn nach alledem der weitbekannte Soziologe an der Harvard University, Pitirim Sorokin, vor einer Verbreitung dieser ‚Sex-Revolution‘¹⁵ in seinem gleichnamigen Buch warnt; wenn verantwortungsbewußte Amerikaner selbst sehr besorgt von einer echten Erziehungs- und Moralkrise sprechen¹⁶, dann bedarf es keines besonderen Scharfsinnes noch moralischer Enge, auch unsere eigene Jugend angesichts des imitationssüchtigen Weltteenagerbetriebes vor diesen koeduzierenden Liebesspielen mit sündhaftem Mißbrauch der Geschlechtskräfte und ihren bitteren Früchten eindringlich zu warnen!

Zusammenfassend müssen wir als tiefste Ursache aller Jugendnot und der letzten Menschheitskrisen im Osten wie im Westen, soweit Religion und Christentum nicht überzeugt gelebt werden, erschüttert erkennen und bekennen, daß die Menschen im fortschreitenden Abfall von der Autorität der Kirche, Jesu Christi und schließlich eines Schöpfergottes überhaupt, die Würde ihrer Gottesebenbildlichkeit vergessen und zugleich ihr eigenes, so krampfhaft

¹⁴ U.S. Bureau of the Census, Statistical Abstract of the United States: 1959, Washington D.C. 1959 (80th Ed.) mit ausdrücklichen Einschränkungen gegenüber dem unterschiedlichen Grad der Zuverlässigkeit, Vollständigkeit und Allgemeingültigkeit bei den Daten der verschiedenen Nummern: Nr. 60 = uneheliche Lebendgeburten; Nr. 52 = Ehescheidungen; Nr. 100 = Geschlechts-; Nr. 93–96 = Nerven- und Geisteskrankheiten (ergänzt durch: New York Times, May 4, 1958, L54); Kriminalität = Nr. 176, 183, 200, 182 (ergänzt durch Justizminister W. B. Rogers: The New York Times, April 14, 1958, L16–17).

¹⁵ The American Sex Revolution, Boston, Mass. 1956.

¹⁶ Vgl. den Quellennachweis für die zahlreichen Stimmen bei Loduchowski, H., Progressive, demokratische Jugenderziehung? Freiburg (Ende 1960); genannt sei hier nur: Präsident Eisenhower mit seinen Empfehlungen zur Erhöhung der Bundesmittel für Erziehung; J. B. Conant, The American High School today, New York 1959, und seine früheren Kritiken (Hoher Kommissar und erster Botschafter der USA in Deutschland), Hutchins, R. M., Bestor, A., Riesman, D., Bell, I. D., Ulich, R. Kandel, I. L., Artikelserien in New York Times und ‚Life‘ über ‚Crisis in Education‘ 1958.

begehrtes Glück verfehlen. Denn: Erziehung ohne Autorität ist Täuschung und führt zur Enttäuschung!

Dieser Erfahrungsbeweis sollte uns erneut bestärken und ermutigen, auch unseren heute reifenden Jugendlichen alle nur möglichen pastoral-pädagogischen Hilfen zu gewähren. Wenn darauf noch ein kurzer, hoffnungsvollerer Ausblick erlaubt ist, dann sollten wir uns in Europa zunächst einmal um eine größere Klarheit bemühen über Wesen, Eigenart und Unterschied der beiden Geschlechter und ihrer entsprechend seinsgerechten und entwicklungsmäßigen Erziehung während der Reifezeit. Diese Vorfrage wurde von den pragmatischen Amerikanern bei der Einführung der Koedukation kaum beachtet, geschweige denn später wissenschaftlich untersucht oder gar beantwortet.

Bis wir selber darin klarer sehen, erscheint es uns klug und ratsam, bei aller Aufgeschlossenheit für eine sicherlich notwendige, doch sinnvolle Anpassung unserer Erziehungsmethoden an die sich schnell überholenden Verhältnisse einer technisierten und atomisierten Massengesellschaft im Industriezeitalter mit erzieherischem Mut und christlicher Gelassenheit im Vertrauen auf Weisheit und Anpassungsfähigkeit unserer reichen Erziehungstradition dem ewig unveränderlichen Erziehungsziel zu dienen: Mitzuhelfen, von Gott erschaffene Ebenbilder ihrem vollkommenen Urbild nachzubilden! Darum erwarten die heranreifenden jungen Menschen mit Recht von ihren erwachsenen Erziehern sichtbares Vorbild und Gottes Stelle vertretende Autorität. Nur daran können sie Halt gewinnen und sich zur Reife von Mann und Frau als Ebenbild Gottes Seinem vollkommenen Urbild nachbilden. Seine Autorität ist absolut und tatsächlich heilsnotwendig zur Reife jedes Menschen im beseligenden Dienst als Sein Knecht, Seine Magd — in der Nachfolge Christi sogar berufen zur Freiheit der Kinder Gottes in der tragenden Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern Seiner Kirche.

Mögen darum Staaten der freien Welt bis zu 3 1/2 % ihres Nationaleinkommens für eine liberale Jugenderziehung ausgeben und die Russen sogar 6 bis 12 %¹⁷, um für die Götzen Lebensstandard, Arbeiterparadies und Welt-herrschaft konformistische Massenmenschen zu erziehen! Wir sind überzeugt, daß selbst in unserer Zeit es noch möglich ist, und hoffen und ermutigen dazu, daß genügend christliche Eltern und Erzieher den Mut und die Jugendlichen selbst die Opferbereitschaft aufbringen — entgegen allen verantwortungslosen Verführungssüchten und Verführungskünsten — zunächst einmal in Ehrfurcht und freiwilliger Ritterlichkeit die volle Reife zum ganzen Mann und zur echten Frau zu erstreben, um sie erst dann reich und stark im Sakrament der Ehe einander für immer beglückend zu schenken und in wahrhaft christlicher Familie fruchtbar werden zu lassen — oder, wenn der Herr dazu ruft — in gottgeweihter Jungfräulichkeit in den Dienst Seines Reiches zu stellen.

Dr. Heinz L o d u c h o w s k i, Trier

¹⁷ Vgl. das neue aufschlußreiche Buch des ‚Vaters‘ des ersten Atomunter-seebotes, Vice-Admiral H. G. Rickover, *Education and Freedom*, New York 1959, 177.

Die Visitationsordnung der Stiftspfarrrei Münstermaifeld um 1330

Das älteste bisher bekannte Visitationsregister des alten Erzbistums Trier ist in den Aufzeichnungen des Archidiacons Johannes von Fynstingen über das Archidiakonat Karden vom Jahre 1475 erhalten¹. Es stellt in knapper Form für jede besuchte Pfarrrei vor allem die dem Archidiakon zustehenden Gebühren zusammen. Nur hin und wieder werden die zur Entrichtung der Cathedralsteuer an den Archidiakon verpflichteten Patronatsherren erwähnt. Über die Patronzinien der Kirchen erfährt man nichts, ebensowenig über den eigentlichen Visitationsvorgang. Außerdem fehlen Angaben über die für die Entwicklung des Pfarrsystems so wichtigen Stiftspfarrreien von Karden, Münstermaifeld, Koblenz und Boppard, die von der archidiakonalen Jurisdiktion befreit waren². Die Visitationsordnung der Stiftspfarrrei Münstermaifeld, die um 1330 niedergeschrieben wurde³, stellt deshalb eine willkommene Ergänzung der Quellen zur Trierer Bistumsgeschichte dar. Sie hält sich zwar an das von 1475 her bekannte Schema der Abgabenaufzeichnung, ist aber an Einzelheiten viel reicher und läßt — darin dürfte ihr besonderer Wert bestehen — den Visitationsablauf in einer Großpfarrrei erkennen, deren Einwohner sich Jahr für Jahr dem Stiftspropst von Münstermaifeld zum Sendgericht zu stellen hatten. Der Propst vereinigte in seiner Person die Jurisdiktion des Erzbischofs und des Archidiacons. Zur Führung der Verwaltungsgeschäfte hatte er einen eigenen Offizial⁴.

Zum Verständnis der Sonderentwicklung in Münstermaifeld ist ein kurzer Abriss der Pfarrgeschichte erforderlich. Die Gründung der Martinskirche auf dem Maifeld geht nach der Trierer Überlieferung auf Bischof Modoald († 647) zurück⁵. Seit dem 10. Jahrhundert erscheint das *monasterium sancti Martini*, das sich zur Stiftskirche mit einem Kollegiatkapitel entwickelte, als Mittelpunkt eines außerordentlich großen Bezirks mit Außenkirchen in der Eifel und auf dem Hunsrück. Erzbischof Ruotbert von Trier unterstellte ihm 943 nochmals auf Grund einer älteren Verfügung des Erzbischofs Hetti († 847) den um die Stephanskirche in Nachtsheim abgegrenzten großen Rodungspfarrbezirk zwischen der Eltz und der Nette, der bis an die Trierer Bistumsgrenze gegenüber

¹ W. Fabricius, *Registrum visitationis sinodi sancte illustris et venerabilis domini Johannis de Fynstinga, archidiaconi sancte ecclesie Treverensis tituli sancti Castoris in Cardono*, Trierisches Archiv 9, 1906, 1—35.

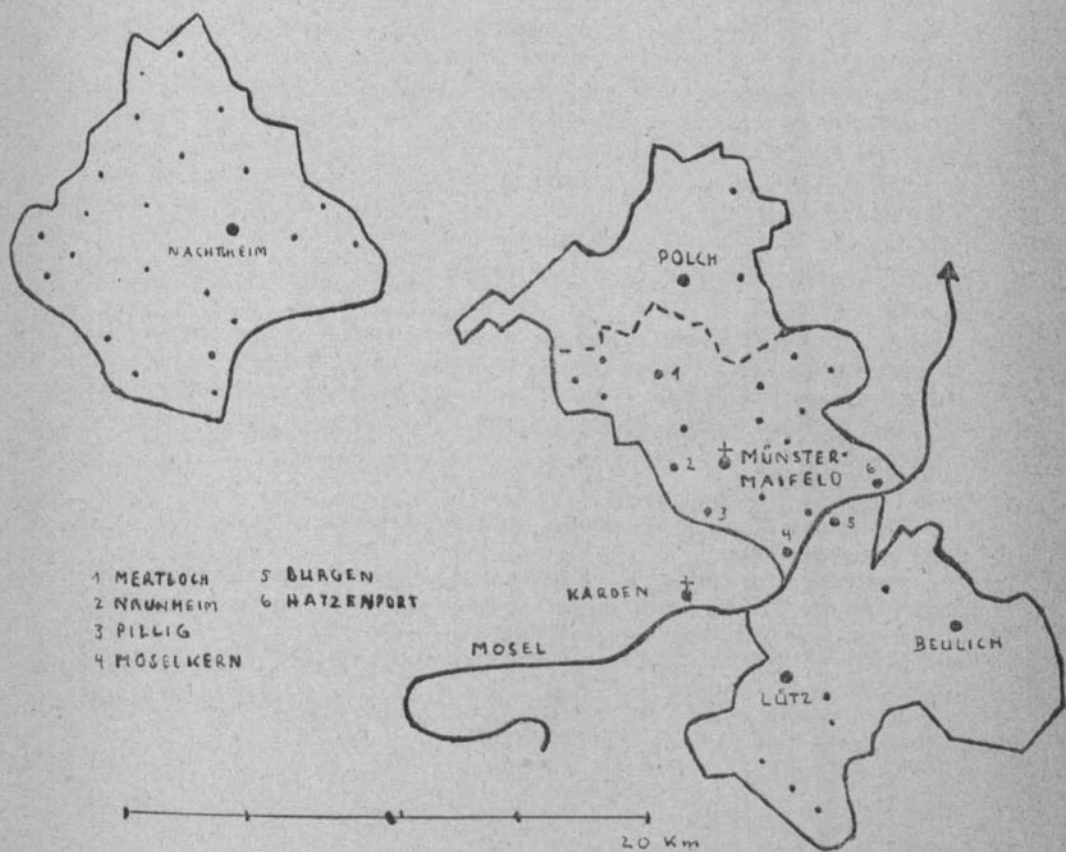
² Über die Kleinarchidiakonate und andere exemte kirchliche Jurisdiktionsbezirke im Archidiakonat Karden erscheint demnächst ein Beitrag in den Rheinischen Vierteljahrsblättern.

³ Die Datierung ergibt sich aus einem Vergleich der Amtszeit des Münstermaifelder Propstes Elias von Eltz (des Verfassers) mit der Amtszeit des in der Visitationsordnung genannten Archidiacons Heinrich von Pfaffendorf. Vgl. Chr. Brower - J. Masen, *Metropolis ecclesiae Trevericae* ed. Chr. v. Stramberg, 1—2, Koblenz 1855/56, 1, 163 u. 247. Das Original der Visitationsordnung liegt im Staatsarchiv Koblenz, Abt. 701 A VII, 1 nr 99, fol 3 r — 5 v.

⁴ Ebda. Abt. 144 nr 124, 139, 143—145, 215, 265, 301, 370, 402, 608, 624, 825.

⁵ Vgl. E. Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, 117/18.

Köln reichte⁶. Aus späteren Quellen erfahren wir, daß auf dem Hunsrück die Pfarreien Beulich und Lütz, an der Mosel die Kirchen von Moselkern und Hatzenport, auf dem Maifeld die Pfarrei Polch der Stiftskirche in Münstermaifeld unterstanden⁷. Zusammen mit einer großen Zahl kleiner Siedlungen im Umkreis von Münstermaifeld, die den engeren Pfarrbezirk darstellen und noch unmittelbar mit der alten Mutterkirche verbunden sind, ergibt sich das Bild eines Sprengels, der bis in das Spätmittelalter die Züge des alten Missionsgebietes erkennen läßt.



⁶ H. Beyer, L. Eltester, A. Goerz, Urkundenbuch zur Geschichte der ... mittelhheinischen Territorien 1—3, Coblenz 1860—1874, 1 nr 178.

⁷ Ebda. 3 nr 1.

Item ... prepositus habet synodo in Monasterio^{a)} presidere quolibet anno feria quarta quatuor temporum post diem exaltationis sancte crucis videlicet des tribus villis Gyrsinach, Kuttiche et Kailthe^{b)}, et tenentur esse in ecclesia parochiali sancti Petri ibidem^{c)} omnes masculi villarum predictarum, et quelibet villa cum uno scabino synodali, et solvent jura sua antequam dicta synodo presideatur sub certis penis, ubi solvet villa Gyrsinachum quinque solidos denariorum pagamenti Monasteriensis et quodlibet molendinum VI denarios et quilibet furnus I denarium et quilibet opilio II denarios et de aliis officiis et accusationibus prout sententia^{d)} judicabit.

Item Kuttiche III solidos denariorum cum dimidio¹⁰⁾, unum maldrum avene, I anserem, II pullos; de officiis et accusationibus ut supra.

Item Kailthe III solidos cum dimidio¹⁰⁾, unum maldrum avene, unum anserem et II pullos; de officiis vero et accusationibus et supra.

Item feria quinta sequenti comparebunt in eodem loco simili modo communitates¹¹⁾ Mettrichum, Lisseria, Wiersheym, Keldinc et Sevenich^{c)}, ubi Mettricum solvet III solidos cum dimidio¹⁰⁾, unum anserem, II pullos et unum maldrum avene. Item Lisseria, Keldinc, Wiersheym¹²⁾ et Sevenich alternatis annis quelibet villarum predictarum solvet III solidos cum dimidio¹⁰⁾, I maldrum avene, I anserem, II pullos; de officiis autem et accusationibus ut supra de aliis¹³⁾.

Item Wiersheym dicit se nichil plus solvere nisi de officiis et accusationibus tantum uno¹⁴⁾ anno.

Item feria VI sequenti comparebunt omnes opidani et parochiani opidi Monasterii^{d)} in choro canonicorum ante altare sancti Severi¹⁵⁾ cum quatuor scabinis synodalibus (fol 3v) et solvet centurio opidi pro jure synodi uno anno XIII solidos denariorum, unum maldrum avene, unum anserem¹⁶⁾ et duos¹⁷⁾

a) Münstermaifeld.

b) Gierschnach, Küttig, Kalt.

c) Metternich, Lasserg, Wierschem, Keldung, Sevenich.

d) Münstermaifeld.

⁸⁾ Die Peterskirche ist die in nächster Nachbarschaft der Stiftskirche erbaute Kirche, in der der Pfarrgottesdienst abgehalten wurde, nachdem das Stiftskapitel sich aus der Seelsorge zurückgezogen hatte; vgl. Ph. de Lorenzi, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier 1—2, Trier 1887, 2, 334/35.

⁹⁾ Zusatz späterer Hand: synodaliū. Dieser Zusatz und die anderen Zusätze gehören wohl noch dem 14. Jahrhundert an.

¹⁰⁾ VI denarios.

¹¹⁾ de

¹²⁾ Dieser Ort scheint schon vom ersten Schreiber nachträglich gestrichen worden zu sein.

¹³⁾ Hoc est intelligendum quod par numerus anni scribitur.

¹⁴⁾ eodem.

¹⁵⁾ Die Stiftskirche erhielt nach der Überlieferung im 10. Jahrhundert Reliquien eines heiligen Severus, der neben Martin zum Patron wurde; vgl. de Lorenzi a. a. O. 2, 334.

¹⁶⁾ duos anseres.

¹⁷⁾ IIII

pullos. Et secundo anno solvet VII solidos denariorum, II maldra avene, II anseres et III pullos; de officiis vero et accusationibus sicut prius.

Et est sciendum quod quilibet carnifex de officio suo tenetur presentare preposito in carnisprivio unam scapulam carniū porcorum que valeat magis quam XI quadrantes et infra XII¹⁸.

Notandum est etiam quod omnes fabri, quilibet tenetur antequam synodo presideatur IIII babbaca bona ad equum ipsius prepositi cum XVI clavis sive gunfis.

Item sabbato sequenti comparebunt omnes parrochiani ville de Nuinheym^{e)} in ecclesia ibidem cum duobus synodalibus, et solvet ibi centurio¹⁹ uno anno XX maldra siliginis dicta Brudermalter²⁰ et alio anno IIII maldra cum dimidio eiusdem mensure; de officiis et accusationibus ut supra²¹.

Item feria II sequenti comparebunt alternatis annis omnes parrochiani de Kerne^{f)} in ecclesia de Kerne cum tribus scabinis synodalibus, ubi centurio solvet uno anno²⁰ XIII solidos denariorum et unum maldrum²² avene, unum anserem¹⁶, duos²³ pullos et unum suberum²⁴ avene pro equis, et alio anno VII solidos, duo maldra avene, duos anseres, III pullos et etiam unum suberum avene pro pabulo equorum²⁵; de officiis vero et accusationibus ut supra. (fol 4r)

Item feria III sequenti comparebunt omnes parrochiani de Burgene^{g)} in ecclesia ibidem, et solvet centurio eiusdem ville uno anno²⁰ XIII solidos, unum maldrum avene²⁶, unum anserem¹⁶, III pullos et unum suberum avene pro equis et alio anno solvet V solidos denariorum, duo maldra avene, duos anseres, III pullos et etiam unum suberum avene pro equis²⁷; de officiis vero et accusationibus prout superius²⁸.

Item feria quarta sequenti comparebunt omnes parrochiani de Hattiportzen^{h)} in ecclesia ibidem et solvet centurio uno anno²⁰ XIII solidos denariorum, unum

e) Naunheim.

f) Moselkern.

g) Burgen.

h) Hatzenport.

¹⁸ que nunc ordinata est pro quatuor bonis hallensis antiquis. De aliis vero officiis quibuscumque dantur II denarii preter de sede textricis minori I denarius datur solum; de iure autem tabernarum require in fine synodorum.

¹⁹ III solidos denariorum.

²⁰ videlicet pari anno.

²¹ Nota: Anno impari numero solvunt IIII maldra siliginis mensure Monasteriensis et III solidos monete opidi Monasteriensis.

²² duo maldra.

²³ IIII

²⁴ duos suberos.

²⁵ ab „et alio anno“ durchstrichen, dafür: hoc est anno pari numero.

²⁶ mensure de Burgene.

²⁷ ab „duo maldra“ durchstrichen.

²⁸ Sciendum quod anno impari numero secundum iudicium scabinorum synodaliū solvuntur primo XIII solidi monete Monasteriensis, duo anseres, III puli.

maldrum²² avene, unum anserem¹⁶, duos¹⁷ pullos et unum suberum avene pro equis et alio anno solvet VII solidos denariorum, duo¹⁷ maldra avene, duos anseres²⁹, IIII³⁰ pullos et semper unum suberum avene pro equis.

Item feria quinta sequenti comparebunt omnes parrochiani de Mertlacho, Kolche, Yniche et Gyrneke¹⁾ in ecclesia de Mertlacho videlicet cum IIII synodalibus, et quelibet aliarum trium villarum cum duobus scabinis synodalibus, et sic erunt decem scabini synodales in toto (fol 4v), et solvet quilibet centurio dictarum villarum de quilibet domo coniugii unum suberum siliginis cum uno denario, et de simplici domo dimidium suberum siliginis cum obolo. Et est sciendum quod prepositus de dicta synodo alternatis annis habet duas partes et pastor tertiam³¹, alio vero anno nichil habet agere sed pastor recipit totum; hoc etiam tenendum est simili modo de synodo ecclesie de Kerne; de officiis et accusationibus sicut in aliis villis superscriptis.

Est etiam sciendum quod proclamationes debent fieri in antedictis ecclesiis de synodo ibidem celebranda per quindenam antequam fiat propter solutionem iurium synodi antedictae, et habet dicta synodus duas quindenas post primum terminum ad presidendum modo supradicto propter neglecta si reperiantur.

Et est sciendum quod durantibus dictis sex septimanis unusquisque caupo dictarum villarum vendens vinum infra tenetur unum quartale vini presentare ad hospitium ipsius prepositi, sed per residuum annum vendentes vina tenentur pro quolibet quartali solvere VI denarios si infra dictum terminum vinum non vendiderint³².

Insuper sciendum est quod de synodo predicta prepositus tenetur canonicis presentibus dare tres commestus videlicet prima feria quarta, quinta et sexta, pro quibus ipsi canonici usque modo consueverunt recipere ex gratia et curialitate quindecim marcas pagamenti Monasterienses, sed non obstante dicta pecunia predicta; feria sexta plebano sancti Petri ac sociis suis necnon IIII synodalibus Monasteriensibus de consuetudine datur unus commestus, quod similiter faciendum est in omnibus aliis synodis ipsa die prima synodi et non aliis et hoc in loco ubi synodus celebratur.

Preterea sciendum est quod in omnibus et singulis opido et villis premissis ubi dictus prepositus synodum habet, habet citare, monere, excommunicare,

¹⁾ Mertloch, Kollig, Einig, Gering.

²⁹ unum anserem.

³⁰ duos.

³¹ quando annus domini currit secundo pari numero.

³² Est etiam sciendum quod omnia jura synodi villarum predictarum determinata videlicet siliginis, avene, anserum, pullorum, pecunie etc. debent esse persoluta a singulis debentibus antequam synodo presideatur sub certis penis ad hoc deputatis.

Item sciendum quod singuli piscatores piscantes cum parvis navibus, quilibet tenetur XII denarios, sed alie (!) naute habentes magnas naves tenentur II denarios. Et colentes seu habentes vennas, in tribus villis Kerne, Burgen et Hattinporz, tenentur singuli de singulis emendam ad gratiam prepositi de infractione sabbatorum (fol 5 r). NB. „Vennae“ sind Fischplätze, an denen mit Reusen gefischt wird.

absolvere, auctoritatem ordinariam sedemque in Monasterio, opidi predicti, iudicemque suum in ipso loco more et jure prout archidyaconi in suis iurisdictionibus consueverunt.

Habet etiam presentationem et investituras ecclesiarum sancti Petri ecclesie parochialis Monasteriensis, in Kerne et Mertlacho, que sunt sue iurisdictionis, curas quoque et obediencias debitas a pastoribus, vicariis et mercenariis earundem committere et recipere prout fieri est consuetum; preterea habet conferre altare sancti Johannis in ecclesia Monsteriensi³³, et altare novum³⁴ ibidem constructum per filium Gude de Kailte, duo officia campanariorum, unum pincernam in celario et refectorio maiori, unum officium nuntii et unum officium dictum Buwemeysterampt, necnon³⁵. (fol 5 v).

Insuper habet conferre et presentare item prepositus jure patronatus ecclesiam de Naitzheyem et de Lutze necnon ecclesiam de Buliche^{k)}, et alternatim cum preposito de Revingerspurch ecclesiam de Puliche^{l)}, que ecclesie sunt de foro archidiaconi de Paffindorf et habet eas investire idem archidyaconus.

DDr. Ferdinand Pauly, Andernach

^{k)} Nachtsheim, Lütz, Beulich.

^{l)} Ravengiersburg (Hunsrück), Pillig.

³³ una cum decano prout in litteris super hoc confectis continetur.

³⁴ sancti Francisci.

³⁵ Der Satz wird nicht weitergeführt.

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Die Lehrschriften des Aristoteles. Hrsg., übertr. u. in ihrer Entwicklung erl. v. Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh: Bd. IV, 1. Physikalische Vorlesung. 1956, 351 S. brosch. 13,20 DM. Bd. IV, 5 Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik. 1957, 147 S. brosch. 6,40 DM. Bd. IV, 2 Über den Himmel. Vom Werden und Vergehen. 1958, 287 S. brosch. 12,40 DM. Bd. VII, 5 Die Verfassung der Athener. 1958, 109 S. brosch. 5,— DM. Band III, 1; Rhetorik. 1959, 277 S. brosch. 12,50 DM. Bd. III, 3 Rhetorik an Alexander. 1959, 110 S. brosch. 5,80 DM. Bd. VIII, 2; Über die Glieder der Geschöpfe. 1959, 255 S. brosch. 12,50 DM. Bd. VIII, 3; Über die Zeugung der Geschöpfe. 1959, 308 S. brosch. 14,50 DM.

Gohlke begann mit dieser ersten deutschen Gesamtausgabe der Lehrschriften des Aristoteles unter schwierigen Verhältnissen 1948. In einer ersten Besprechung derselben konnte vom Rezensenten 1952 doch bereits auf 4 Bände hingewiesen werden (TThZ 1952, 171 f.). 1956 lagen ihm 6 weitere Bände vor (a. a. O. S. 243). Daß seitdem wieder 8 Bände zusammenkamen, zeigt, wie energisch der Verlag und der Übersetzer die Arbeit vorangetrieben haben. Da in IX Abteilungen 28 Bände vorgesehen sind, nähert sich das anerkennenswerte Werk allmählich seinem Abschluß. Auf die Vorzüge und Nachteile dieser bedeutendsten Übersetzungsleistung der Nachkriegszeit wurde in den früheren Rezensionen hingewiesen. Ihre Eigenart liegt nicht nur darin, daß sie die gesamten überlieferten Lehrschriften dieses größten griechischen Philosophen interessierten Laien zugänglich macht (im Unterschied zu den Einzelwerken der Meinerschen Philosophischen Bibliothek in Übersetzungen von Rolfes), sondern auch darin, daß sie über exakte philologische und stilistische Übersetzungsarbeit hinaus durch entwicklungsgeschichtliche Einleitungen und eingehende kritische Anmerkungen den Aristotelesfreunden die Philosophie des Stagiriten näher bringt und sie für die heutige Philosophie lebendig macht. Daß der Leser durch Vergleich mit anderen Ausgaben, etwa der englischen von W. D. Ross (12 Bde, Oxford 1908/31 u. Neuaufgaben) mit ihren wertvollen Kommentaren, noch gewinnen kann, weiß Gohlke selbst und weist, nachdem sie ihm nachträglich zugänglich wurden, gelegentlich empfehlend auf sie hin (so: Physikalische Vorlesung S. 27). Mehr als Gohlke geht Ross auch in seinen Einleitungen auf die Lehren des Aristoteles ein und stellt sie modernen Auffassungen gegenüber. Mit Recht darf Gohlke trotzdem überzeugt sein, daß neben der verdienstlichen Leistung von Ross seine eigene nicht überflüssig geworden ist, vor allem deshalb, weil er mehr die Weiterentwicklung des Aristoteles berücksichtigt und über die Entstehungszeit einzelner Schriften andere Vorstellungen hat.

Freilich gerade diese Vorstellungen unseres Aristotelesforschers von der Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Werke und von der damit zusammenhängenden Urheberchaft des Aristoteles für alle Schriften des „Corpus Aristotelicum“ in den beiden ersten Bänden der Berliner Akademieausgabe, die der Übersetzung zugrunde liegt, stieß auf heftige Kritik bei anderen neueren Aristotelesforschern. Nach Gohlke ist, wie gesagt, das „Corpus Aristotelicum“ in allen Teilen von Aristoteles selbst verfaßt, Textentstellungen durch Abschreiber sind damit zwar nicht ausgeschlossen, wohl aber irgendwelche redaktionellen Zusätze oder Überarbeitungen durch Schüler. Alle Dubletten und Nachträge stammten vom Meister selbst, der seine Lehrschriften mehrfach im Laufe der Zeit überarbeitete, was zu verschiedenen Schichten in ihnen führte und woraus sich manche Schwierigkeiten und Widersprüche in den vorliegenden Werken erklärten. In diesem Sinne hatte Paul Gohlke schon vor Beginn seiner Übersetzungen verschiedene Untersuchungen veröffentlicht, besonders: „Die Entwicklung der aristotelischen Logik“ (Berlin 1936); „Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik“ (Sitz-Ber. d. Wien. Akad. d. Wiss. 1944). Wie sehr er sich dabei im Gegensatz zur übrigen Aristotelesforschung bewegte, mag man daraus ersehen, daß sonst allgemein die Schrift „Über die Welt“ als nicht von Aristoteles stammend angesehen wird und J. Zürcher sogar fast das ganze „Corpus Aristotelicum“ zu einem Werk des Theophrast stempelt und für Aristoteles nur noch einen kleinen Teil übrig läßt. Solche offensichtlichen Übertreibungen erklären und rechtfertigen es in etwa, daß Gohlke auch weiterhin allen Angriffen zum Trotz an der Überlieferung festhält, sowohl in seinem neueren Werke: „Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre“ (Tübingen 1954), wie auch in den bisherigen Einleitungen zu den einzelnen Schriften. Letztere beschäftigen sich hauptsächlich mit der Schichtenanalyse und der Entstehungszeit der einzelnen Schichten, ohne sich auf die philosophischen Probleme der betreffenden Werke auch in den Erläuterungen mehr einzulassen, als es für seine Zwecke notwendig erscheint. Unabhängig von diesen Theorien hat die Über-

setzung ihren Wert und wird ihn auch neben der neueren, von Ernst Grumach begonnenen und auf 20 Bände geplanten deutschen Aristotelesübersetzung behalten (Akademie-Verlag, Berlin 1956 ff.).

Jos. Lenz

Nink, Caspar: Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution — Freiburg: Herder (1957). 188 S. kart 10,80 DM.

Der als scharfer Denker bekannte Frankfurter Jesuitenphilosoph Caspar Nink veröffentlichte schon 1952 im Herder-Verlag eine „Ontologie“, die wohl in scholastischen Fachkreisen stark beachtet wurde, aber auch den Wunsch aufkommen ließ, der Verfasser möge seine Analyse der Seinsprinzipien ausführlicher erklären und ergänzen (TThZ 1954, 59). Diesem Wunsche kommt die neue „Grundlegung der Metaphysik“ entgegen. Sie stellt wiederum die ontologische oder allgemeinmetaphysische Frage nach der Seins- und Gegenstandskonstitution, die am Anfang der Philosophie, sowohl der Erkenntnis- als auch der besonderen Metaphysik, zu stehen hat. Alles Seiende und alle Erkenntnis des Seienden setzen nämlich innere Möglichkeitsgründe des Seins und Erkennens voraus, die zuvor in systematischer Ordnung zu durchleuchten sind. Die Metaphysik soll das in der Erfahrung Gegebene auf seine inneren und von diesen aus auf seine letzten äußeren Gründe erforschen. Sie fragt m. a. W. nach der Konstitution oder den „constitutiva“ des Seienden als solchen; nach seinem inhaltlichen Wesen, seinem Singulärsein, Diesessein und Dasein (1. Abschnitt S. 17–90), sodann nach den in diesen inneren Prinzipien begründeten Beziehungen und Vollkommenheiten (2. Abschnitt S. 91–147). Erst im 3. Abschnitt (S. 148–175) folgt die Methode der Ontologie, die man eigentlich eher in der Einleitung anschließend an die Problementwicklung erwartete.

Was diese Methode der Ontologie angeht, so kann es nach Nink weder die aposteriorisch-empirische von Erfahrung, Experiment und Induktion, noch die rein apriorische der Transzendentalphilosophie im Sinne Kants, noch die „dialektische“ im Hegel'schen Sinne sein, sondern nur eine phänomenologisch-analytische Erschließung des Seienden in seinem An-sich, verbunden mit deduktiver Herleitung der ontologischen Folge aus ihrem Seinsgrunde. Ausgehend von der richtigen Seinsdefinition wird eine intellektive Erfassung des Seins der inneren Gründe und ihres Begründens angenommen. Erst von da aus sollen dann die anderen Wissenschaften mit empirischen Methoden die konkreten Einzeldinge und Tatsachen (das Seiende) ergründen.

Dieses apriorische, vermeintlich „absolut strenge“ und einzig „sachangemessene“ Verfahren (163) der inneren, ontologischen Wesensordnung des Seienden (163) führt den Verfasser zu den schon genannten vier „constitutiva“ oder konstitutiven Seinsgründen, nämlich: spezifische Natur (Wesenheit), Individualität (Singularität), Diesessein und Dasein, die als etwas Absolutes, in sich selbst Bestimmtes, je nachdem essentiell, individuell oder existentiell Bestimmtes gelten. Vorgänge zur Konstitution des Seienden sind sie voneinander verschieden und dann doch auch wieder bezogen aufeinander und identisch miteinander (S. 47). Die systematische Exposition dieser konstitutiven Zusammenhänge bildet den grundlegenden Teil sowohl der früheren Ontologie (Kap. 1–10) sowie ihrer jetzigen Grundlegung. Den tiefsten Grund der Seinskonstitution sieht Nink in dem konstituierenden Sein oder metaphysischen Wesen des Seienden (50). Auch die reale Identität in der formalen Verschiedenheit der konstitutiven Seinsgründe soll zum inneren Wesen des Seienden gehören. Nink hilft sich da vermeintlich mit der skotistischen *distinctio formalis*, die er aber nicht als eine mittlere zwischen der *distinctio realis* und *rationis* aufgefaßt wissen will, sondern als „eine *distinctio realis*, zwar nicht zwischen mehreren Seienden (*constituta*), sondern ursprünglich zwischen verschiedenen inneren metaphysischen Prinzipien ein und desselben Seienden“. Aus sich sind z. B. die Natur und ihre Singularität im kontingent Seienden formal (real) verschieden, durch Gott sind sie real identisch (65). — Es ist dem Rezensenten schwer, da keinen Widerspruch zu sehen. — Der 2. Abschnitt befaßt sich mit den konstitutiven Seinsvollkommenheiten, sonst Transzendentalien des Seins genannt: Seinsseinheit, Seins-offenbarkeit, Seinsfinalität oder Gutheit. In diesen konstitutiven Vollkommenheiten bekundet und erklärt sich das Seiende kraft seines Seins und in ihm, so daß sie zu einer tieferen Erfassung des Seins (Wesens) des Seienden führen und deshalb eine so eingehende Behandlung finden.

Es ist eine schwere Kost, die Nink dem Leser vorsetzt, und das Begleitschreiben des Verlags spricht nicht ohne Grund von „Mühe, die mit einer solchen kritischen Durchsicht verbunden ist“. Nink selbst erhebt für seine Seinsanalyse den Anspruch „absoluter Gewißheit“, wenn auch nur „menschlicher“, „nicht göttlicher“ (36), „menschliche Erkenntnis-evidenz und -gewißheit“ (159), obschon ihr in ihrem ganzen Verlauf „Dunkel beigemischt sei“. Abgesehen davon, daß man da fast rationalistisches Vertrauen zur apriorischen ratio, bzw. Intellecto herauslesen kann, sind die Schwierigkeiten der Lektüre doch sehr groß. In seinem Streben nach Klarheit wiederholt sich Nink sehr oft mit nur geringen Modifikationen, die Definitionen der verschiedenen Seinsprinzipien kehren meist

schematisch mit Auswechslung nur einzelner Ausdrücke wieder; das auf fast allen Seiten wiederholte *natura prius* bzw. *posterius*, die Ungewohntheit und Schwerfälligkeit mancher Verdeutschungen scholastischer Ausdrücke wie „diesesbestimmt“ (34), „Diesesbestimmtheit“, wohl die skotistische *haecceitas* (36), wirken ermüdend. Ein *Passus* diene als Stillbeispiel für viele: „Das Seiende selbst — jedes Seiende, *natura prius* das substantiell Seiende — ist konstitutiv, *natura prius* substantiell-konstitutiv gegeben oder begründet durch das — *natura prius* substantielle — reale Identischsein von Natur und der ihr nachgeordneten Singularität. Es ist also ein — *natura prius* substantielles — geordnetes *constitutum* oder *principium*, ein Konstituiertes, ein ontologisches *consequens*, ein ontologisch, innerlich-konstitutiv Begründetes“ (67). Besser kann es selbst Heidegger nicht. Aber ist diese Schreibweise wirklich nötig? Und ist sie geeignet, der Philosophie Freunde zu gewinnen? Gewiß liegt es in diesem Falle z. T. an der Schwierigkeit des Stoffes. Aber haben nicht Thomas, Skotus und Suarez ähnliche Themen unkomplizierter behandelt? Wer sich aber durch die dornigen 165 Seiten geduldig durchliest — der Rezensent hat es diesmal wirklich getan —, der hat damit nicht nur ein gutes geistiges Training, sondern sieht auch in der Seinsfrage manches tatsächlich heller. Inhaltlich steht Nink im wesentlichen auf dem Boden der scholastischen Tradition, überwiegend skotistischer Prägung, fühlt sich aber auch der Transzendentalphilosophie sowie der modernen Metaphysik verpflichtet. Was letztere angeht, nehme man z. B. die unmittelbare Seinserkenntnis (35) und Vorerkenntnis (126), bei der Seinswahrheit die Ausdrücke: „Seinsoffenbarkeit“ (120), „Seinerschlossenheit“ (121), „Ausgelegtheit“, „Erhellung“, „Unverborgenheit“, die Horizonte“ (126, 151), was alles in die Richtung Husserl-Heidegger weist. Alles in allem aber ist das Werk geeignet, die heutigen ontologischen Bemühungen zu fördern, so daß sein Verfasser und Verleger für eine wenig dankbare Arbeit doch den Dank der philosophischen Grundlagenwissenschaft verdienen.

Jos. Lenz

KIRCHENGESCHICHTE

Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. — Basel, Freiburg, Wien: Herder 1959 (Herderbücherei, Nr. 51). 142 S. kart. 2,20 DM.

Es war naheliegend, aber deshalb nicht weniger dankenswert, angesichts der Ankündigung eines allgemeinen Konzils durch Johannes XXIII. und all der Fragen, die damit aufgeworfen waren, und der Unklarheiten, die in der Presse sich zeigten, der breiten Öffentlichkeit diese „Kleine Konziliengeschichte“ zu schenken. Konnte der Verlag dafür einen berufenen Autor finden als den Geschichtsschreiber des Konzils von Trient, den Bonner Historiker Hubert Jedin?

„Zur Klärung der Begriffe“ sagt er uns zunächst, was ein ökumenisches Konzil ist. Dabei muß er aber bemerken, daß im einzelnen noch nicht geklärt ist, wie es zur Anerkennung gerade der heute von uns angenommenen 20 Konzilien als ökumenische kam. Jedin kommt auf 20, weil er Basel und Ferrara-Florenz als ein Konzil zählt. Wir können „Die acht ökumenischen Konzilien des Altertums“ (Abschnitt I) von den „Päpstlichen Generalkonzilien des Hochmittelalters“ (II) unterscheiden. Diese waren eine Frucht des Aufstieges des Reformpapsttums und gleichzeitig dessen Darstellung. Sie waren von Päpsten berufen und geleitet. „Steht das Konzil über dem Papst?“ (III). Diese Frage belastete die Konzilien des 15. Jahrhunderts, die die Einheit der Kirche wiederherstellen und ihre Reform an Haupt und Gliedern verwirklichen sollten. Der Konziliarismus wurde vom Papsttum weniger prinzipiell als *via facti* überwunden, nicht zuletzt durch die Konkordate. Das geschah allerdings auf Kosten der Kirchenreform und ließ ein großes Mißtrauen auf Seiten der Päpste zurück, was u. a. dazu führte, daß das Konzil von Trient erst 1545 zusammentrat, zu spät, um die Einheit der westlichen Christenheit zu retten. Dieses Konzil wurde das bedeutendste durch seine Nachwirkungen, die wieder nur möglich wurden, weil sich in Pius V., Gregor XIII., Sixtus V. und Clemens VIII. Päpste fanden, die sich hinter das Konzil stellten und dem Buchstaben der Dekrete Leben verliehen.

Das bisher letzte, „Das Vatikanische Konzil“ (V), setzte nach drei Jahrhunderten dort ein, wo Trient eine Lücke gelassen hatte: bei der Lehre von der Kirche. In der Schlußbetrachtung weist Jedin darauf hin, wie bei aller Verschiedenheit hinsichtlich des Teilnehmerkreises, des Einberufungs- und Verhandlungsmodus und der Beratungsgegenstände ein Bleibendes allen Konzilien zugrunde liegt: das Zusammenwirken von Haupt und Gliedern des Leibes Christi. So sieht er in der Ankündigung eines Konzils durch Johannes XXIII. eine Widerlegung derer, die in der vatikanischen Unfehlbarkeitsdefinition das Ende der Konzilien sahen. Diese behalten ihre Funktion im Leben der Kirche, und unsere Zeit, in der die Welt eine geworden ist, erleichtert das Zustandekommen eines Konzils, verlangt aber auch nach ihm, um dort Lösungen für die ungleich differenzierteren Probleme zu finden und den Dialog in der Kirche aus allen Rassen

und Kulturkreisen in Gang zu bringen. Vor allem verlangt in unserer „Zeit der Kirche“ der Kirchenbegriff nach einer Präzisierung.

Es ist bewundernswert, wie in diesem Büchlein eine riesige Menge Stoff gemästert ist, ohne daß die Lebendigkeit leidet oder eine ungemäße Vereinfachung die Folge ist. Demgegenüber besagen kleine Beanstandungen gar nichts. Es muß z. B. S. 101 26. l., S. 104 Bischof Gerbet v. Perpignan heißen, und das Vatikanische Konzil wurde erst am 20. X. vertagt (S. 121). E. Iserlohn

Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftr. der Gesellschaft f. Mittelrh. Kirchengesch., hrsg. v. L. Lenhart u. Ph. A. Brück, XI. Jg. — Speyer: Jaegersche Buchdruckerei 1959, 362 S. brosch. 16.50 DM; Hlw. 18,50 DM.

Solange die Diskussion über das Bischofsamt in der Kirche noch offen ist, wird der Episkopalismus des 18. Jh. uns besonders angehen, auch wenn er als Lösung des Problems für uns ausscheidet. In „Die Mainzer Akzeption von 1439“ (S. 42-75) befaßt sich Heinz Hürten mit den historischen Umständen ihres Zustandekommens und mit ihrer Bedeutung. Zum Schluß zeigt er, wie sie „den deutschen Erzbischöfen das Bewußtsein gab, bei den Koblenzer Gravamina von 1769 und der Emser Punktation von 1786 auf dem Boden überkommenen deutschen Kirchenrechts zu stehen“. Heribert Raab geht in „Georg Christoph Neller und Febronius“ (S. 185-206) dem Bildungsgang Nellers, seinem Wirken in Trier und seinem Kampf um eine neue Methode in den theologischen Wissenschaften gegen das Lehr- und Unterrichtssystem der Jesuiten nach. Näher untersucht er die Frage, wieweit Neller an der Abfassung des Febronius beteiligt ist. Er selbst hat seine Autorschaft entschieden bestritten; dabei kann es aber keinen Zweifel darüber geben, daß ganze Partien des Febronius Nellers Eigentum sind. Das braucht bei dem kompiativen Charakter des Febronius allerdings noch nicht direkte Mitarbeit zu bedeuten. Raab scheint aber eine solche anzunehmen. Er bemerkt jedoch: „Ob es indessen jemals möglich sein wird, den Anteil Nellers an dem Febronius mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, muß vorerst dahingestellt bleiben“ (S. 202). Hontheim wäre demnach mehr Herausgeber als Autor.

Mit der Geschichte des Bistums Trier befassen sich noch näher die Abhandlungen von Leo Just „Der Trierer Weihbischof Joh. Mathias von Eyss im Kampf gegen den Jansenismus (1714-1729)“ und von Guido Groß „Der Trierer Prediger P. Ernst Kronenberger OESA. Ein Beitrag zum Kirchenkampf im Zeitalter der Französischen Revolution“ und die Quellenedition von Emil Donckel „Dokumente z. Gesch. einiger trierisch-luxemburgischen Pfarren im Jahre 1786“. Den reichhaltigen Band beschließen eine Reihe „Miscellen“, die „Chronik“, die „Umschau“ und „Buchbesprechungen“. In der Besprechung des Werkes von Rudolf M. Kloos, Lambertus de Legia... durch Petrus Becker wäre eine offenere Sprache angebracht. Wenn der Rezensent schon sagt, daß man an der Auffassung des Autors im zweiten Abschnitt seines Buches „nicht mehr vorübergehen“ kann, dann hat der Leser einer wissenschaftlichen Zeitschrift das Recht, den Inhalt dieser Ansicht zu erfahren, auch wenn sie unbequem ist; wenn Einwände gemacht werden, will er sie begründet wissen. E. Iserlohn

Millot, René P.: Das Heldenlied der Mission (L'Épopée missionnaire. Ins Deutsche übers. v. R. Huter). Abenteuer u. Missionen im Dienste Gottes vom hl. Paulus bis Gregor XV. Die Texte sind ausge., über. u. mit Anm. vers. von René P. Millot. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 398 S. (Texte zur heiligen Geschichte). Lw.

Heute, da die Räume der Erde zu der „Einen Welt“ zusammenwachsen und aus den Geschichten der Völker die eine Weltgeschichte geworden ist, diese aber nicht mehr von Europa allein, ja nicht einmal von da in erster Linie bestimmt wird, ist die Weltmission in ein neues Stadium getreten. Um so mehr geht uns ihre Geschichte an: Ein Heldenlied von unsagbaren Mühen, größten Opfern und unerhörten Erfolgen, aber auch eine bittere Klage über keimende Saaten, die brutale Gewalt zertrat, und über Chancen, die wegen mangelnder religiöser Kraft, Kleinmut und Gruppenegoismus verpaßt bzw. vertan wurden.

In dem vorliegenden Buch wird uns die Geschichte der Mission bis zur Gründung der „Congregatio de Propaganda Fide“ in zeitgenössischen Dokumenten und Texten vorgelegt. Kurze Einleitungen und Anmerkungen von René P. Millot stellen jeweils den Zusammenhang her und weisen den Zeugniswert der Quellen auf. Vor unsern Augen wird lebendig die Eroberung der römischen Welt durch das junge Christentum, das Werden Europas dank der Missionstätigkeit der Kirche, die Verbindung von Kreuzzügen und Mission und schließlich die Weltmission der Kirche zu Beginn der Neuzeit.

In der bei ihm gewohnten geistvollen, aber auch reichlich globalen Weise feiert Daniel Rops in der Einleitung das Heldenlied der Mission. Den Satz: „Der größte Missionar jener Zeit ist Johannes XXII., ein Franzose, einer jener von absurden Legenden und Erzählungen verlemendeten Avignoneser Päpste“ (S. 16), wird so undifferenziert kaum jemand annehmen. Es ist sicher richtig, daß im 17. Jahrhundert von Frank-

reich aus die Mission einen neuen Impuls erhielt; es gibt aber ein falsches Bild, wenn dafür folgendes angeführt wird „Heinrich IV., der einen Freundschaftspakt mit der Türkei abgeschlossen hat, erreicht, daß man ihm den Schutz der Missionen in allen Gebieten anvertraut, in denen die Erhabene Pforte die Herrschaft ausübt.“ Denn wenn 1699 dank der Vermittlung Frankreichs die Jesuiten ihre Niederlassung in Konstantinopel wieder eröffnen und die Christen des lateinischen und griechischen Ritus betreuen konnten, dann ist deshalb noch nicht von Türkenmission zu reden. Im ganzen ist die Türkenpolitik Frankreichs für die Behauptung und Ausbreitung des Christentums recht unheilvoll gewesen. Die große Bedeutung der französischen Mission lag in Kanada, am Mississippi und im Fernen Osten. Hier führte jedoch die Ablösung der spanisch-portugiesischen Patronate, die Daniel-Rops erwähnt, zu einem problematischen Missions-Protektionismus von Seiten Frankreichs, von dem nicht gesprochen wird. Hoffentlich ist davon und von dem bitteren Ausgang des Ritenstreites in aller Deutlichkeit in dem angekündigten 2. Band die Rede.

In der Schlußbemerkung scheint mir der Satz, daß das Schisma von Byzanz „den ganzen Osten... in den Irrtum verstrickte“ (S. 396) und der Osten die Kirche „im Stiche ließ“ (S. 397) zu einseitig und damit ungerecht zu sein. Ebenso ist es eine Verkenntnis der tragenden Kräfte, wenn die Gründung der Propaganda statt vom nachtridentischen religiös geprägten Zentralismus mehr vom Geist der absolutistischen Monarchien seit dem 14. Jahrhundert hergeleitet wird (S. 397).

Doch diese Beanstandungen gewisser z. Teil vom französischen Geschichtsbild her bedingter Einseitigkeiten sollen den Wert dieses sehr praktischen und nützlichen, dazu gut lesbaren Quellenwerkes nicht in Abrede stellen. E. Iserloh

Ferber, Walter: Kleine Geschichte der katholischen Bewegung. — Würzburg: Echter-Verl. (1959). 75 S., kart. 3,80 DM.

Die Geschichte der katholischen Bewegung ist noch nicht geschrieben. W. Ferber möchte bis dahin mit diesem Büchlein, das eine Reihe von Kurzbiographien bietet, Schulen und Kursen eine vorläufige Hilfe darreichen. Er behandelt J. v. Görres, Fr.-J. v. Buss, L. Windthorst, J. Janssen, K. Lueger, Fr. Brands, H. Schell, A. Erhard, K. Muth, J. Bachem, H. Dransfeld, I. Seipel, H. Platz. Die beiden Österreicher, Lueger und Seipel, hat er mit aufgenommen, um ihre Ehre in Deutschland wiederherzustellen, nachdem sie vom Nationalsozialismus mißbraucht wurden. Kritisch ist Ferber gegenüber der nationalstaatlich-etatistischen Tendenz der kath. Bewegung um die Jahrhundertwende. Der Gladbacher Richtung hält er nicht nur entgegen, daß sie über den Erfolgen in der Sozialpolitik nicht zur Sozialreform vorgestoßen sei, sondern auch, daß sie bei ihrem betont positiven Verhältnis zum preußisch-deutschen Reich die jüngere Generation leider dem föderalistischen Gedanken entfremdet habe. Er selbst behandelt aber keinen der großen Föderalisten, etwa Vogelsang oder Schmittmann.

In einer „kleinen Geschichte“ werden wir naturgemäß vieles Wissenswerte vermissen. Doch diesen Nachteil nehmen wir gerne in Kauf, wenn die Kürze einen großen Kreis unserer Seelsorger, Lehrer, Studenten und am öffentlichen Leben Interessierter ermuntert, sich mit den Persönlichkeiten der kath. Bewegung und ihren Problemen und Kämpfen bekanntzumachen. E. Iserloh

Wittram, R., Peter der Große. Der Eintritt Rußlands in die Neuzeit (Verständliche Wissenschaft Band 52). Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag o. J. Lw. 151 S. o. Pr.

Dem Ziel der Sammlung, gediegenes Wissen in hochstehender Form zu vermitteln, wird das Bändchen des Göttinger Historikers in ausgezeichnete Weise gerecht. Den Kirchenhistoriker interessieren an Peter d. Gr. vor allem zwei Fragen: die seiner persönlichen Stellung zur Religion und seine Kirchenpolitik. Es gelingt W., den Leser davon zu überzeugen, daß der Zar persönlich von der Glaubenswelt der russischen Orthodoxie durchdrungen war und daß er sie durchaus mit den Forderungen der Aufklärung vereinen konnte. Die Exzesse des „Narrenkonzils“ schließen eine solche gläubige Grundhaltung nicht aus, sie wurzeln vielmehr in der komplexen, maßlosen Veranlagung des Kaisers. Seine Kirchenreform wird im Rahmen der gesamtreformatorischen Tätigkeit des Zaren gesehen und gewertet, die Art seines Eingreifens in das innerkirchliche Leben mit Recht nicht als unerhörtes Novum dargestellt. Etwas zurückhaltender als W. möchte man allerdings den Ernst der theologischen Interessen und die Tiefe der theologischen Kenntnisse Peters beurteilen. Denn beide Verhaltensweisen des Zaren, seine Respektlosigkeit vor den Gebräuchen der orthodoxen Liturgie und sein Eingriff in die Verfassung der Kirche zwingen zur Diskussion der Frage, welches Gesamtverständnis vom christlichen Glaubensinhalt schlechthin und welche Vorstellung vom Wesen der Kirche der Zar überhaupt besaß. Die Antwort kann bei weitem nicht so positiv lauten wie die Darstellung W.s sie vermuten läßt; diese wäre in diesem Punkt durchaus einer Vertiefung fähig. K. Baus

Schmeljow, Iwan: Wanja im heiligen Rußland. Der Roman meiner Jugend. Übertragen von R. Karmann. Freiburg: Herder 1958. 544 S. Lw. 22,— DM.

Über das religiöse Leben im Moskau des 19. Jhs. besitzen wir seit einigen Jahren das schöne Buch von Nicolas Arseniev (*La sainte Moscou*, Paris 1948). Was dort von einem Religionsphilosophen dargestellt wird, das ist in dem vorliegenden Roman — allerdings von einem andern Blickpunkt her — eingefangen von der Schau eines echten Dichters. Er wird an dieser Stelle angezeigt, weil er fast den Charakter eines Quellenwerkes besitzt und wie selten ein Buch einprägsam die religiöse Welt des ausgehenden 19. Jhs. schildert, in der das russische Kleinbürgertum damals noch lebte. Im russischen Original heißt der Titel: *Ljeto Gospodnje*, Jahr des Herrn. In den Ablauf des orthodoxen Kirchenjahres sind die Erlebnisse des kleinen Wanja — es ist der Dichter selbst — hineingestellt, die seine Kindheit in einem tief religiösen Elternhaus geformt und geprägt haben. Russische Fastenzeit, Russische Ostern und Weihnacht, das Erlebnis der ersten Beichte sind ebenso psychologisch fein erspürt und farbig erzählt wie die Kreuzesprozession (*Donskaja*), die letzte Ölung, das Sterben und die Bestattung des Vaters. Schm. hat das Buch in seinem Pariser Exil in den Jahren 1934—1944 geschrieben. Die atemberaubende Realistik und die ätzende Bitterkeit, mit denen seine früheren Romane die Abgründe der ersten russischen Revolutionsjahre schilderten, ist überwunden. Ein abgeklärter Mann schaut in seine Jugendjahre nach Moskau zurück, vielmehr ein großer Dichter läßt die Tage seiner Kindheit wieder aufleuchten, wie sein Kinderblick sie damals geschaut, lauter und rein, unbefangen und doch mit plastischer Schärfe. Der Übersetzer R. Karmann hat in einem Nachwort den Dichter Schmeljow gewürdigt, den er den großen Realisten der russischen Literatur des 19. Jhs. ebenbürtig an die Seite stellt. K. Baus

Vries de, Wilhelm: Kirche und Staat in der Sowjetunion. München: Pustet (1959). 202 S. Lw. 11,80 DM.

Der Titel des Buches könnte zunächst annehmen lassen, daß hier eine systematische Untersuchung über das Verhältnis der sowjetischen Staatsführung zu den Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion geboten würde. Es handelt sich aber um den stilistisch überarbeiteten Neudruck einer Reihe von Aufsätzen zur Situation der russischen Kirche aus den Jahren 1948—1958, die der Verf. hier unter vier Leitgedanken einordnet. Nach einem (fast zu) knappen Abriss über die Schicksale der russischen Orthodoxie vom Zusammenbruch des Zarenreiches bis zum Beginn des 2. Weltkrieges verfolgt ein 1. Abschnitt die innere Entwicklung der Moskauer Kirche seit 1939. Es wird eindeutig klar, daß die seit diesem Jahr feststellbare Schwenkung in der Religionspolitik der Sowjetregierung rein taktisch bedingt ist und keineswegs einer Wandlung der inneren Einstellung zur Religion verdankt wird. Über Größe und Strahlungskraft einer sog. Katakombenkirche in Rußland lassen sich keine sicheren Angaben machen. Rez. ist der Ansicht, daß die Auswirkungen der antireligiösen Propaganda des russischen Kommunismus auf das Volk noch negativer beurteilt werden müssen, als es der Verf. ohnehin schon tut. Der 2. Teil stellt die Versuche des Moskauer Patriarchates dar, seinen Führungsanspruch in der Gesamtorthodoxie mit starker Hilfestellung von Seiten der Sowjetregierung durchzusetzen. Für westeuropäische Leser dürfte der 3. Abschnitt der instruktiv sein, der ein erschütterndes Bild der Methoden zeichnet, mit denen staatliche und kirchliche Führung Moskaus die unierten Kirchen der Ukraine, Podkarpathiens, der Slowakei und Rumäniens versklavt haben; ein stärkerer Hohn auf die in der Sowjet-Verfassung garantierte Gewissensfreiheit ist kaum vorstellbar. Von besonderer Aktualität wird in unseren Tagen der Schlußteil, in dem der chameleonartige Charakter des Moskauer Patriarchates in seiner Haltung gegenüber dem Protestantismus geschildert wird. Nach anfänglicher wüster Beschimpfung vor allem des amerikanischen Protestantismus nähert sich nunmehr die Moskauer Kirchenführung immer mehr den protestantischen Gruppen der westeuropäischen Länder, offensichtlich auf Weisung der russischen Regierung, um einmal aus der eigenen Isolierung herauszukommen, dann aber, um besonders Rom kirchenpolitisch zu isolieren, was angesichts des bevorstehenden ökumenischen Konzils erhöhte Bedeutung gewänne. — Man könnte sich unschwer eine systematischere und zuweilen auch tiefer dringende Behandlung des hier angesprochenen Fragenkomplexes vorstellen, aber mit dieser Artikelfolge wird auch so einem weiteren Leserkreis eine sehr dankenswerte aktuelle Einführung in einen hochwichtigen Bereich unserer Zeitgeschichte geboten. K. Baus

BIBELWISSENSCHAFT

Plöger, Otto: Theokratie und Eschatologie. — Neukirchen (Krs. Moers): Verl. der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1959. 144 S. (Wissenschaftl. Monographien z. A. u. NT, hrsg. v. G. Bornkamm u. G. v. Rad, Bd. 2) kart. 11,25 DM; Lw. 13,50 DM. Diese Arbeit versucht, eine Zeit der Geschichte Israels zu erhellen, für die die Quellen nicht so ergiebig fließen wie für die klassische Zeit des Königtums, die Epoche von der

Konstituierung des nachexilischen Israel als religiöse Gemeinde bis hinab zur makkabäischen Erhebung, die Zeit also, da das Prophetentum entschwindet und die Gemeinschaft der Asidäer sich formt. P. geht es darum, die Geisteshaltung dieser „Frommen“ aus „Traditionselementen der Prophetie“ verständlich zu machen, sie als besonders geprägte Sachwalter des Prophetentums nachzuweisen. Charakteristisch für diese Epoche und Zeuge ihrer durchgeformten neuen Mentalität sei das Buch Daniel, hinter dessen Abfassung diese Gruppe stehe. In ihm seien 2 Haltungen vertreten, die der antihellenistischen Opposition, die im makkabäischen Religionskrieg einen politischen Messianismus verfechte und die einer ausgestalteten Zukunftshoffnung auf einen religiösen Messias, der sich an Is 53 orientiere. Innerhalb dieser neuen Gruppe dürfte sich die Auffassung durchgesetzt haben, die Propheten seien die legitimen Tradenten und Interpreten der Tora, eine Ansicht, die später von den Pharisäern aufgegriffen, von den Sadduzäern jedoch abgelehnt wird. In ihr werde das Gesetz um den Prophetenkanon erweitert, d. h. der Blick vor allem auf eine eschatologische Wende gelenkt; in der Folge entwickle sich aus der prophetischen Eschatologie, angestoßen durch von außen einströmenden iranisch-dualistischen Einfluß, die apokalyptische Eschatologie, als deren Ergebnis eben Daniel anzusprechen sei. In der Zeit des Übergangs vom Volk zur Gemeinde, von Nation zur Theokratie sei jener folgenschwere Strukturwandel von der prophetisch-restaurativen zur apokalyptisch-endezeitlichen Eschatologie vor sich gegangen.

Die „Priesterschrift“ dagegen, die die Weltgeschichte ihr Ziel im Bundesschluß am Sinai erreichen lasse und von da ab mit keiner Veränderung mehr rechne, trage in sich die Keime für eine uneschatologische Geschichtsauffassung, wie sie sich später beim Chronisten wiederfinde, der die Grundlage für den Aufbau der nachexilischen theokratischen Gemeinde darstelle, der breiten Auffassung der hier behandelten Epoche. Von dieser offiziellen Gemeinde hätten sich die „Frommen“ infolge ihrer ablehnenden Haltung mehr und mehr getrennt. Während sich die alte prophetische Zukunftserwartung in der Restitution der nachexilischen jüdischen Gemeinde in den Augen der offiziellen Vertreter verwirklicht habe, sei in den Kreisen der Asidäer eine Eschatologie ausgebildet worden, die in einer grundsätzlichen und analogielosen Umgestaltung und Veränderung ein transzendentes Ziel erhoffte, da „das Wesen dieser Welt vergeht“. So habe diese Bewegung notwendig den Weg zu einer „sektenhaften Verengung“ (S. 65) beschritten, sich selber im Verlauf der weiteren Entwicklung in eine Reihe von Einzelgruppen aufgespalten, in denen dann die bunte Mannigfaltigkeit des apokalyptischen Schrifttums entstanden sei, da es an einer normierenden Hand gefehlt habe.

Als einzelne Stationen des Weges von der älteren Eschatologie bis hin zur Apokalyptik glaubt Verf. folgende Texte nachweisen zu können: Is 24–27; Zach 12–14; Joel. So kommt P. zu dem Schluß, das „nachexilische Spannungsverhältnis von Theokratie und Eschatologie“ (S. 132) habe man neutralisieren wollen, indem man die Zeit des theokratischen Bundesschlusses am Sinai und die Neugründung der Gemeinde unter Esdras und Nehemias mit der herkömmlichen prophetischen Eschatologie überbrückte; in der Neugründung der nachexilischen Theokratie habe man nämlich die eschatologische Spannung abfangen und zur Ruhe bringen wollen. Im Gegensatz zu dieser „enteschatologisierten Auffassung des Chronisten“ (S. 135) habe sich dann aber allmählich eine Bewegung entwickelt, die vor der Heraufführung der endgültigen Gottesherrschaft von neuen Bedrängnissen gewußt und die Wirren der Zeitgeschichte als solche gedeutet habe. Ein Israel in Israel habe die „restaurative, weithin noch monistisch geprägte Eschatologie“ (S. 136) zur dualistischen Form in apokalyptischen Zügen umgestaltet und nünmehr eine Verwirklichung der Reichserwartung in der Transzendenz erhofft. Dieses Israel in Israel stehe hinter dem Buch Daniel.

Es bedarf einer aufmerksamen und einführenden Denkeenergie, um sich in die Darlegungen dieser sehr dicht gehaltenen Monographie zu vertiefen. Und es ist sicher ein großes Verdienst des Verf., in der infolge des spärlichen Quellenmaterials vielfach auf eine Linie gebrachten und pauschal verstandenen Epoche die beiden herausgestellten Grundhaltungen ausfindig gemacht zu haben und ihre Eigenart zu umreißen. Aber es erhebt sich doch die Frage: wenn diese Bewegung zur apokalyptischen Eschatologie hin eine sektenhafte Verengung darstellt und Daniel als Produkt der Asidäer anzusehen ist, welche normierende Instanz hat diesem Buch dann die Aufnahme in den atl Kanon verschafft, wo es doch nach Ansicht des Verf. gegen die von der Priesterschaft vertretene Geschichtsauffassung stand und die Eschatologie in einer unerwarteten, ja mit Gesetz und Propheten unvereinbaren Weise fortbildete? Warum hat man dann die Türe nicht auch anderem apokalyptischem Schrifttum geöffnet? Ich meine also, die Spannung zwischen den beiden Grundhaltungen Theokratie und Eschatologie sei von P. zu sehr übersteigert worden, so daß sie sich zur absoluten, nicht mehr in Beziehung miteinander stehenden Anschauungen entfernten, ja extremen exkludierenden Charakter annähmen. Die Männer aber, die hinter der atl Kanonbildung stehen, haben Daniel vermutlich nicht im G e g e n -

satz zur theokratischen Auffassung des Chronisten, sondern in 'Polarität' zu ihm gesehen. Ich plädiere dafür, daß diese polare Spannung zwischen Theokratie und Eschatologie das Kennzeichen der nachexilischen Gemeinde ist und gerade in ihr ein Kriterium der echten Sachwalter von Gesetz und Propheten zur Aufnahme in den Kanon gefunden werden darf. Nach diesem Kriterium dürfte über die außerbiblisch-apokalyptische Literatur das Urteil, apokryph bzw. pseudepigraph zu sein, gefallen sein.

Als 2. Aufbaukomponente der Offenbarungsentwicklung wäre m. E. mehr auf den Fortbildungsprozeß sowohl der theokratischen wie auch der eschatologischen Auffassung nach Art der „relecture biblique“ oder der „Motivtransposition“ (vgl. H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens, Trier 1956) hinzuweisen, der einen Einblick in die Entwicklung der beiden Komponenten im Verlauf der nachexilischen Jahrhunderte, wenigstens an einigen quellenmäßig belegbaren Punkten, gewährt.

Diese Gedanken, zu denen der Rezensent bei der Lektüre des Buches angeregt wurde, wollen nicht so sehr eine Kritik sein, als den Dialog aufnehmen, den Plöger anstrebt.

Wünschenswert wäre es, wenn der Verf. konsequenter, und bisweilen ausführlicher, in seiner Zitationsweise wäre: vgl. S. 108: (ATD S. 167) mit S. 111: (ATD 25), S. 167 mit S. 119: (ATD S. 89); S. 122: (HAT z. St.) mit S. 124: (HAT S. 66).

H. Groß

Gelin, Albert: Die Seele Israels in der Bibel. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). (Bibliothek Ekklesia, Bd. 13) 119 S. kart. 4,80 DM.

Wie seine anderen Schriften zeugt auch das vorliegende Werk von einem selbständigen Umgang und einem tiefdringenden Einblick des Lyoner Alttestamentlers in die Heilige Schrift. Er geht hier den Komponenten in der Offenbarungsentwicklung nach, die aus dem israelitischen Menschen den einzigartigen homo biblicus machen. Begreiflicherweise wird zunächst die soziologische Situation gezeichnet, in der das auserwählte Volk in den verschiedenen Epochen der fast 2000jährigen Offenbarungsgeschichte steht; denn auf ihr ruht das heilsgeschichtliche Eingreifen Gottes auf, ihr paßt es sich an und in ihr wird die Umgestaltung zum gottbezogenen und gottverbundenen Menschen vollzogen. In kurzen, aber wesentlichen Ausführungen, die die Bibel selber mit treffenden Texten zu Wort kommen lassen, werden dann die einzelnen Kennzeichen des homo biblicus aufgezeigt. Als solche sind „Das Volk des Bundes“, „Die Moral Israels“, „Ein betendes Volk“, „Die Erwartung des Gottesreiches“, „Das missionarische Ideal“, „Die Hoffnung auf das Jenseits“ behandelt. Das Besondere dieser Ausführungen ist, daß jeweils etwas von der immanenten Dynamik spürbar wird, mit der diese Elemente, dargestellt in Entwicklungsreihen, auf die Fülle der Zeit hin ausgerichtet sind und sich nicht in einem historisch-statischen Dasein erschöpfen. Schlicht und einfach ist die Sprache, eine gelungene Popularisierung! Daher ist das Büchlein für Kanzel und Jugendarbeit sehr zu empfehlen, wo es darum geht, die Mentalität des biblischen Menschen zu erarbeiten.

H. Groß

Auzou, Georges: Das Wort Gottes. Einführung in die Heilige Schrift. Aus dem Französischen v. J. Keppel. — Mainz: Grünewald (1959). 248 S. Lw. 13,80 DM.

Das vorliegende Werk will für weitere Kreise eine Einführung in die Heilige Schrift bieten, ausgehend von der Tatsache, daß der moderne Mensch die Bibel zwar sucht, sie sich ihm jedoch oft wie ein Buch mit 7 Siegeln verschließt. Der I. Teil „Der Glaube an die Heilige Schrift“ befaßt sich mit der Entstehung der Bibel, geht ihrem Verständnis im Lauf der Kirchengeschichte nach, fragt nach der Bedeutung dieses einzigartigen Buches für die gesamte Welt im Laufe der Zeiten und bemüht sich, das Wesen der biblischen Inspiration zu erklären. Der II. und — wie mir scheint — bedeutsamere Teil „Die Sprache Gottes“ ist bestrebt, den Leser konkret auf die Bibel einzustellen. Hier werden der hebräische Geist und die biblische Sprache in ihrer Eigenart abgesetzt vom abendländischen Denken und Verstanden. Es wird über die literarische Vielgestaltigkeit der Bibel, über den Zugang zu tragenden Worten gehandelt, und an einigen Leitideen wird eine Sinndeutung des Hellsplanes Gottes enthüllt.

Das Buch ist angenehm zu lesen; es rechnet auf Leser, die nicht nur ihr Wissen über die Bibel bereichern, sondern vor allem in besinnlicher Weise einen persönlichen Zugang zum Worte Gottes finden wollen. Gelegentlich ist das französische Original herauszusprechen, wenn auch weniger in der Übertragung als in der Wahl der herangezogenen Beispiele und Beweismittel, für die ein deutscher Autor wohl auf andere historische Fakta zurückgreifen würde. Auf weite Strecken hin ist das Werk durchsetzt von Zitaten aus den Kirchenvätern, wesentlichen Auszügen aus den Konzilsbeschlüssen über die Bibel, vor allem des Tridentinum und Vatikanum, von Texten aus den Bibelenzykliken Leos XIII. und Pius XII.

Die sachliche und gut lesbare Darstellung empfiehlt sich vor allem aufgeschlossenen Laien, aber auch Jugendgruppen und Bibelkreisen zur Einführung in ihre Arbeit. — Wir sind meist gewohnt, die Gesamtzahl der biblischen Bücher mit 72 anzugeben, nicht wie auf S. 171 zu lesen ist, mit 73.

H. Groß

Scharbert, Josef: Einführung in die Heilige Schrift. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 150 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, ... hrsg. v. J. Hirschmann, VI. Reihe, 1. Bd.) kart. 3,80 DM.

In diesem Bändchen findet man eine solide, zuverlässige, auf der Höhe der Forschung stehende Behandlung der Fragen, die man gemeinhin als die „allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift“ anspricht. Es sind die Fragen nach Namen und Einteilung, nach dem Kanon und seiner Geschichte, nach der Inspiration und ihren Folgen, nach dem Urtext und den Übersetzungen. Besonders bedeutsam dürfte das sein, was der Verf. im 5. Teil (S. 103–119) zum Sinn der Bibel zu sagen weiß. Hier versucht er, die Beziehung zwischen dem Literalsinn und dem heute vor allem in romanischen Ländern viel diskutierten „sensus plenior“ zu klären. Wenn er das Verhältnis auf das bekannte theologische Axiom „Die Gnade setzt die Natur voraus“ (S. 107) zurückführt, regt er zu einem neuen Durchdenken dieser wesentlichen und zur Zeit hochaktuellen Frage der Bibelwissenschaft an, die für das rechte Müssen um die Biblische Theologie grundlegende Voraussetzung ist. Dankbar wird man besonders sein für das ausführliche Bibelwissenschaftliche Literaturverzeichnis, das die Seiten 125–148 füllt, katholische Autoren kennzeichnet und den Leserkreis in Theologen und Nichttheologen aufteilt.

Das leicht und durchsichtig gehaltene Büchlein will einem weiteren Publikum den Weg zur Bibel bereiten, die vielfältigen und verschiedenartigen Vorfragen beantworten. Es ist für seinen Zweck ausgezeichnet; man kann es nur empfehlen. H. Groß

Stier, Fridolin: Geschichte Gottes mit dem Menschen. Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testaments. — Düsseldorf: Patmos (1959). 134 S. (Die Welt der Bibel — Kleinkommentare z. Heiligen Schrift, hrsg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter, 6), kart. 4,80 DM.

Hier ist unternommen, auf engem Raum die Besonderheit und Einzigartigkeit der Geschichte Israels nachzuzeichnen, Gestalt und Auftreten Jesu Christi als des verheißenen Messias in knappen Umrissen deutlich werden zu lassen. Über die empirisch greifbare Geschichte hinaus geht es dem Verf. darum, das Wirken Gottes im auserwählten Volke, die Punkte seines Einsatzes, die neuartige Zielausrichtung, die dadurch veränderte politische Situation zu kennzeichnen: Was wird aus dem Volk, mit dem Gott sich einläßt, wie und wo setzt Gott an, wie reagiert das Volk auf Gottes Anstoß in den 2000 Jahren seiner Geschichte? Mit dem Blick auf diese Fragen arbeitet S. vor allem das heraus, was wir heute — bisweilen allzusehr und oft wohl auch unbedacht — Heilsgeschichte heißen. Er tut es in einer lebendigen, packenden Sprache, die hinführt zu den zahlreich eingefügten Schrifttexten und in ihnen der ganzen Heiligen Schrift Leben einhaucht. Er zwingt den Leser in seinen Bann und stellt ihn vor die unausweichliche, Entscheidung heischende Heilsveranstaltung Gottes. Es ist zu wünschen, daß viele Leser spüren, wie sehr sie selber in das von der Bibel bezeugte Heilshandeln Gottes engagiert sind. H. Groß

Huppenbauer, Hans Walter: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums. — Zürich: Zwingli-Verl. 1959. 132 S. (Abh. z. Theologie d. A. fl. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, 34) kart. 18,— DM.

Eine der eigenartigsten und in ihrer Bedeutung bis heute keineswegs einhellig verstandene Lehre der Gemeinschaft von Qumran ist ihr Dualismus. Daher sind wir dem Verf. dankbar, daß er sich in einer Monographie, die der Basler Theologischen Fakultät als Dissertation vorgelegen hat, die Untersuchung dieser Frage zum Ziel gestellt hat. Unter der Anleitung eines so nüchternen und sachkundigen Lehrers, wie es der Emeritus für AT W. Baumgartner ist, hat H. die bisher edierten Texte der Höhle I einschließlich der ideenmäßig verwandten Damaskusschrift auf diesen Gesichtspunkt hin durchforscht, wobei er in genügendem Maße die Literatur zu Qumran, die bald ins Immense geht, herangezogen hat. Zurückhaltend und allen vorschnellen Kombinationen abhold — mögen sie auch noch so schön klingen — ist H. vorgegangen; er kommt daher auch nicht zu sensationellen Ergebnissen. Das, was Nötscher und Schubert zu dieser Lehre feststellten, wird hier auf möglichst breiter Basis zur größeren Sicherheit erhoben.

Wichtig ist zunächst einmal, daß H. den reichlich schillernd verwandten Terminus Dualismus klärt und für seine Untersuchung festlegt. Nachdem er dann die sachlichen Gruppen des Schrifttums einzeln durchmustert hat, stellt eine Synthese die drei Hauptakteure des Welt drama und ihre Stellung im Dualismus vor: Gott, seinen Gegenspieler und Feind, der jedoch kein Gegengott ist, und den Menschen. So lautet das Ergebnis: Qumran vertritt einen relativen, ethisch-kosmischen Dualismus, der wesentlich vom AT her bestimmt und geprägt ist, dabei gewisse alt Lehren einseitig fortbildet und übersteigert. Der Dualismus ist relativ, nicht absolut, vielmehr

erhöht er Gott in seiner Herrschaftsstellung zum absoluten, transzendenten König, Gott steht auch über dem Dualismus. Der Dualismus selber ist ein Bekenntnis zum transzendenten Gott und eine Antwort auf die Frage der Theodizee. Daß Gott in transzendente Ferne entrückt wird, bietet eine Einlaßstelle für seinen Gegenspieler Belial. Da Gott ihn jedoch besiegt, wird er nur um so größer.

Das primäre Anliegen des Dualismus ist ethisch: er hat dem Menschen sein Ziel und seine Verantwortung für das Ziel vor Augen zu halten. Der Fromme bedarf der Hilfe Gottes, da er inmitten zweier Welten lebt, aber mit dem Blick auf die Zeit der Vollendung, da die Heimsuchung ein Ende nimmt. So erhält der Dualismus gleichzeitig eine eschatologische Note. Schließlich tritt der Dualismus in einer kosmisch orientierten Sprache entgegen: die beiden ethischen Räume des Diesseits werden mit kosmischen Proportionen veranschaulicht: sie treten auf als Reich des Lichtes und Reich der Finsternis.

Man wird sagen dürfen, daß diese gründliche Arbeit die Frage nach dem Dualismus in Qumran um ein Beträchtliches der letzten Lösung entgegenführt. Hoffentlich ist es H. vergönnt, auf dem damit gelegten Fundament den so beschriebenen Dualismus in die religionsgeschichtlichen Strömungen des Judentums in den Jahrhunderten um Christus einzuordnen. Er würde ein wichtiges, ja brennendes Problem für die Zeit zwischen AT und NT klären. H. Groß

Geis, Robert Rafael — Hammelsbeck, Oskar — Simmel, Oskar S. J.: Männer des Glaubens im deutschen Widerstand. — München: Ner-Tamid-Verl. 1959. 72 S., 6 Bildtafeln. Lw. 6,80 DM.

Dies Büchlein vereinigt drei Vorträge, die, veranstaltet von der Arbeitsgemeinschaft DREI RINGE, vor Gymnasiasten und Studenten in Düsseldorf gehalten wurden und das Andenken an drei markante Persönlichkeiten jüdischen, evangelischen und katholischen Bekenntnisses wecken und wachhalten wollen. Drei Geistesmänner: der feinsinnige jüdische Gelehrte und Rabbiner Baeck, der durch eine glückliche Fügung dem Schlimmsten entging, der mutige selbstlose evangelische Theologe Bonhoeffer und der katholische Soziologe, Jesuitenpater Delp, deren Weg zum Martyrium führen sollte, stehen vereint vor uns auf als Kämpfer für die Würde und Freiheit des Menschen, für die Rechte Gottes in der Zeit des vergangenen totalitären Systems in Deutschland. Wohltuend an diesen Vorträgen, die von Freunden und Mitkämpfern gehalten wurden, ist, daß in ihnen die lebendige Erinnerung beschworen und wach wird, die Baeck, Bonhoeffer und Delp in ihrem beispielhaften Verhalten in einer Zeit des Zwangs und Terrors zeigt. Wie sie sich innerlich zu dieser Haltung durchgerungen haben, wird spürbar an ihren eigenen Worten, die reichlich und kennzeichnend in die Vorträge eingestreut sind. Wahrlich ein Büchlein, das geeignet ist, unsere Zeit auf eine dauernde Gefährdung menschlicher und staatlicher Existenz hinzuweisen. H. Groß

Das Neue Testament. Übers. u. hrsg. v. Josef Kürzinger. 8. Aufl. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 558 S. 2 Karten. Lw. o. Pr.

Von Kürzingers erfolgreicher Übersetzung des NT liegt die 8. Auflage vor (1. Auflage 1953). Diese 8. Auflage konnte einem häufigen Wunsch entsprechend und durch das Entgegenkommen des Verlages auch in einem größeren Druck neben der bisherigen Ausgabe erscheinen. Dafür werden viele dankbar sein. Einer besonderen Empfehlung bedarf diese Übersetzung nicht mehr. Wir wünschen ihr weiterhin große Verbreitung im christlichen Volk und bedauern es, daß nicht diese Übersetzung zum „Standardtext“ für die katholische Jugend erklärt wurde.

Ein „kritischer“ Hinweis sei gestattet. Kürzinger setzt die Entstehung der Apostelgeschichte „wahrscheinlich gegen Ende der römischen Untersuchungshaft des heiligen Paulus . . ., also 63 n. Chr.“ an; entsprechend muß dann auch die Abfassung des Lk-Evangeliums noch früher angesetzt werden (K. empfiehlt dafür die Jahre 61–63). A. Wilkenhauser macht in seiner Einleitung mit guten Gründen auf die Schwierigkeiten dieser Frühdatierung aufmerksam; sie scheinen mir in der Tat beachtlich zu sein. J. Schmid möchte das Lk-Evangelium bald nach 70 entstanden sein wissen, ebenfalls mit beachtlichen Gründen. — Die Datierungsfrage hängt einmal davon ab, wann man die Entstehung des Mk-Evangeliums ansetzt, das Lk als Quelle benutzt hat, und was man als den eigentlichen Zweck der Apostelgeschichte bestimmt. Als solcher kann nicht die „Biographie“ des Apostels Paulus genannt werden (da ja gerade sein Lebensausgang nicht erzählt wird) noch der „Siegeszug“ des Evangeliums durch das römische Imperium bis in dessen Hauptstadt (sonst müßte davon programmatisch die Rede sein) noch die politische „Ungefährlichkeit“ der christlichen Missionspredigt (auch dieses Thema spielt nur eine geringe und ganz untergeordnete Rolle), vielmehr scheint der Zweck der Apg darin zu liegen, die allmähliche, durch die Entscheidung Israels bedingte („auch zuerst“) und besonders von Paulus geförderte Loslösung der Messiasgemeinde Jesu von der

jüdischen Religionsgemeinde darzustellen, programmatisch nochmals zum Bewußtsein gebracht gerade am Ende der Apg in der letzten Rede des Apostels (vgl. 28, 25–28). Bestimmt man dann die Apg als eine heilsgeschichtlich orientierte Missionschronik der Urkirche, so fallen die Gründe für eine Frühdatierung ihrer Entstehungszeit mit all ihren Schwierigkeiten weg und der Weg für einen unanims consensus der Exegeten bei der Bestimmung der Entstehungszeit wäre endlich frei. Dies nur als Anregung. F. Mußner

Apostelgeschichte. Auswahl u. Erklärungen von A. Brandmair (Am Born der Weltliteratur, Reihe C, Griech. Sprache, H. 15). — Bamberg-Wiesbaden: Bayerische Verlagsanstalt. brosch. 2,20 DM.

In der im Titel genannten Reihe erschien in der Bayerischen Verlagsanstalt auch der griechische Text der Apostelgeschichte in Auswahl, versehen mit (in einem eigenen, herausnehmbaren Bändchen beigegebenen) Erklärungen philologischer, historischer und auch theologischer Art. Das Bändchen ist vom bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus für den lehrmittelfreien Gebrauch an höheren Lehranstalten genehmigt. Der Rezensent denkt mit Bedauern zurück, daß man früher auf den humanistischen Gymnasien, wenigstens in Passau, nie ein neutestamentliches Buch weder im Sprach- noch im Religionsunterricht gesehen hat, und dies im „christlichen Abendland“! Hoffentlich ist das heute anders. F. Mußner

Bruin, Paul und Giegel, Philipp: Welteroberer Paulus. Die Ausbreitung des Christentums. — Zürich und Stuttgart: Artemis Verl. (1959). 208 S., 118 schwarzweiße, 12 farbige Photos, 1 Karte, Lw. 39,— DM.

In enger Zusammenarbeit des Theologen mit dem Photographen schufen die beiden Schweizer P. Bruin und Ph. Giegel ein neues großes Bildwerk, das ihrem ersten derartigen Unternehmen „Hier hat Gott gelebt“ in nichts an Qualität und gediegener Ausstattung nachsteht. Das Werk vermittelt einen lebendigen Eindruck vom Wirken des größten urchristlichen Missionars und zwar sowohl durch seinen gediegenen Text wie durch die hervorragenden Photos in Großformat. Der Apostel und seine Missionswege, angefangen von Tarsus, seiner Geburtsstadt, bis zur Hauptstadt des Imperiums, werden vor dem Auge des Lesers und Beschauers lebendige Wirklichkeit; die Ruinen beginnen zu sprechen. Dem Rezensenten ist wegen der Auslegung des Epheserbriefes das Bild des bewaffneten Kriegers S. 112 mit dem Text aus Eph. 6, 11–17 besonders wichtig; zeigt es doch, wo in Wirklichkeit solche Bildersprache des Apostels ihre Anregungen empfing.

Wer sich selbst oder seinen Freunden ein wertvolles Geschenk machen will, der greife nach diesem Werk! F. Mußner

Kuss, Otto: Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt. 2. Lieferung (Röm 6, 11–8, 19). — Regensburg: Pustet 1959. VII, 321–624. brosch. 13,50 DM.

Das Lob, das in dieser Zeitschrift der ersten Lieferung dieses groß angelegten Kommentars zum Römerbrief gespendet werden konnte (s. TrThZ 67, 1958, 125 f.), gilt ebenso für die nunmehr vorliegende zweite Lieferung (S. 321–624). Offensichtlich soll mit der noch ausstehenden dritten Lieferung das Werk zum Abschluß kommen. Sechs wichtige Exkurse sind in die laufende Textauslegung eingebaut (Mit Christus; Heilsbesitz und Bewährung; Zur Geschichte der Auslegung von Röm 7, 7–25; Das Fleisch; Der Geist; Die Herrlichkeit), die zusammen von den 303 Seiten dieser Lieferung 218 Seiten beanspruchen, während für die eigentliche Textauslegung 84 Seiten verbleiben. Entsteht dadurch nicht doch ein quantitatives Mißverhältnis zwischen Textauslegung und Exkursen? Hätte man die Exkurse nicht doch etwas straffen oder ihr Material zum Teil in Zeitschriftenaufsätzen unterbringen sollen? Auf jeden Fall aber bringen diese umfangreichen Exkurse eine besondere Note in diesen Kommentar, ganz abgesehen von der überaus soliden Textanalyse. Sehr erwägenswerte methodenkritische Bemerkungen zur Frage Paulus und seine heidnische Umwelt (Mysterienkulte usw.) sind auf den Seiten 367 ff. zu lesen.

Der Malterschüler nimmt mit großer Genugtuung von dem schönen Denkmal Kenntnis, das O. Kuss in dieser Lieferung seines großen Kommentars unserem unvergeßlichen Lehrer Friedrich Wilhelm Maier S. VI f. zu setzen weiß. Daraus folgende Sätze: „Von ihm haben seine Schüler lernen dürfen, daß die Schrift Quelle, Ursprung, Urgestein ist; von seiner Leidenschaft fortgerissen, haben sie erfahren, daß sie — riskieren wir die vielleicht ein wenig strapazierte Metapher — einem Ozean vergleichbar ist, der nicht ausgeschöpft wird. Sie haben sich aber auch immer wieder sagen lassen müssen, daß es — soweit es sich um das Bemühen des einzelnen handelt, der nicht prophetische Kräfte in Anspruch nehmen kann — nur einen einzigen Weg gibt, sich des Wortes dieser Schrift zu vergewissern, den Weg einer genauen und geduldigen Literallexegese,

wie sie zu allen Zeiten in der Kirche einen Ort gehabt hat, daß alle Arten „pneumatischer“ Auslegung durch einen Einzelnen immer hart an der Grenze der Willkür stehen, ja diese Grenze oft genug weit überschreiten und daß die Ehrfurcht vor Gottes Wort gerade in der entsagungsvollen Arbeit stecken kann, welche „historisch-kritische“ Exegese genannt wird.“

Wir wünschen dem Unternehmen einen erfolgreichen Abschluß. An der verdienten Beachtung des Werkes wird es weder in der katholischen noch in der protestantischen Theologie fehlen.

F. Mußner

Kassing, Altfred: Die Kirche und Maria, Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1958). Kart. 178 S.

P. Altfred Kassing, Mönch der Abtei Maria-Laach, legt seine Löwener Dissertation über Apk 12 im Druck vor. Er bespricht darin zunächst einige „Vorfragen“, vor allem hermeneutischer Art, geht dann kritisch auf die verschiedenen Auslegungsversuche von Apk 12 ein: die ekklesiologische, die mariologische und ihre Vereinigung. Nachdem er deren Einseitigkeiten und Schwierigkeiten, aber auch den jeweils berechtigten Kern dieser Versuche erörtert hat, versucht er eine Lösung zu erarbeiten, die vor allem neue Erkenntnisse der Bibelwissenschaft über das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum im Alten Testament zum Ausgangspunkt nimmt. Es ergibt sich, daß weder die nur mariologische noch die nur ekklesiologische Auslegung noch eine Vereinigung der beiden der Vision von Apk 12 gerecht wird, sondern nur eine Sicht, die jene neuen Erkenntnisse berücksichtigt. Das „Weib“ von Apk 12 ist das Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes, in dem Maria, die leibliche Mutter des Messias, nicht als „Repräsentantin“ (oder dergleichen) steht, sondern ganz und gar als Glied. Das versteht der Verfasser überzeugend herauszuarbeiten; seine Lösung der Fragen, die wegen der Berücksichtigung der oben genannten Erkenntnisse der Bibelwissenschaft als neu bezeichnet werden kann, vermag den heiligen Text in seinen feinsten Nuancen befriedigend zu erklären. So scheint mir die Arbeit Kassings ein wesentlicher Beitrag zur Apk-Erklärung zu sein, der ein eingehendes Studium verdient.

Das Thema vom kreißenden Weib spielt auch in 1QHod. 3, 3–18 eine bedeutsame Rolle (vgl. dazu S. 138–146). Obwohl in Zeile 10 eine deutliche Anspielung an Is 9,5 („ein Wunder von einem Ratgeber mit seiner Heldenkraft“) vorliegt, muß m. E. das Weib hier nicht unbedingt als „Messiasmutter“ gekennzeichnet sein, wie K. meint (S. 141). Ob messianisch oder nicht, darüber entscheidet der Kontext, nicht einzelne Begriffe. Dieser aber läßt nicht an den Messias denken, sondern an die eschatologische Gemeinde, die aus der Qumrangemeinde, repräsentiert durch das „Ich“ des Sängers, unter Schmerzen geboren wird (vgl. Zeile 7: „ich geriet in Bedrängnis wie ein gebärendes Weib“); vgl. dazu jetzt auch H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen (Leiden 1959), S. 208–239, bes. S. 213.

F. Mußner

Wibbing, Siegfried: Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte — Berlin: Töpelmann 1959. XVI, 127 S. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. Ntl. Wissenschaft 25), brosch. 20,— DM.

In den Neutestamentlichen Abhandlungen erschien 1936 Anton Vögtles glänzende Dissertation über die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Unterdessen ist zu diesem Thema ganz neues, wichtiges Material in den Qumranschriften entdeckt worden, vor allem in der sogenannten Sektenrolle (vgl. besonders 1QS IV 2–14), von dem Vögtle noch keine Kenntnis besitzen konnte. Dieser Fund rechtfertigt es, das Thema der ntl. Tugend- und Lasterkataloge neu zu behandeln, besonders in traditionsgeschichtlicher Hinsicht. Dieser Aufgabe hat sich S. Wibbing unter der sachkundigen Leitung eines so hervorragenden Kenners der Qumrantexte, wie es K. G. Kuhn ist, mit gutem Geschick unterzogen. Er untersucht nochmals das gesamte atl. und antike Material, wendet aber dabei sein Hauptaugenmerk naturgemäß den Qumrantexten zu, deren Tugend- und Lasterkataloge er sorgfältig begriffs- und bedeutungsgeschichtlich analysiert und mit dem Schema der beiden Wege und dem Dualismus in Qumran in engen Zusammenhang bringt. Das vermag dann auch manch neues Licht auf die ntl. Tugend- und Lasterkataloge zu werfen. Erfreulich ist, daß W. nicht vergißt, die paulinischen Tugend- und Lasterkataloge in den Rahmen der gesamt-paulinischen Theologie (Anthropologie, Ethik, Eschatologie) zu stellen. So entstand eine tüchtige Arbeit, die das hohe Niveau der Dissertation Vögtles einigermaßen zu erreichen vermag. Leider fehlen Register.

F. Mußner

Beilner, Wolfgang: Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. — Wien: Herder (1959). XII und 272 S. kart. 27,— DM.

Diese Wiener (oder römische?) Dissertation stellt eine fortlaufende Exegese aller für

das Thema in Frage kommenden Stellen und Perikopen der vier Evangelien dar, mit einer knappen Zusammenfassung am Schluß.

Die Arbeit zeugt von guter Begabung, großem Fleiß und ausgezeichneten Quellen- und Literaturkenntnis. Dennoch befriedigt vor allem ihr Aufbau nicht; sie erschöpft sich faktisch in einer Aneinanderreihung von Analysen der einschlägigen Texte. Verfasser hat zwar unterdessen einen eigenen Aufsatz über den Ursprung des Pharisäismus vorgelegt (BZ, NF 3, 1959, 235–251); gerade davon hätte aber doch schon in seiner Monographie ausführlich die Rede sein müssen, weil man das erregende Phänomen des Pharisäismus und die leidenschaftliche Auseinandersetzung Jesu mit ihm ohne seine Vorgeschichte nicht versteht. Die heutige redaktionsgeschichtliche Betrachtung der evangelischen Überlieferung verlangte auf jeden Fall ihre Berücksichtigung auch für das Thema Beilners; wie fruchtbar sie wäre, läßt die Anmerkung 2 auf S. 240 ahnen. Die Gliederung des einschlägigen Materials durch B. ist recht nichtssagend; sie ließe sich von den Sachen selbst her viel glücklicher durchführen (vgl. meinen bescheidenen Versuch: Jesus und die Pharisäer, in: Katechetische Blätter 84, 1959, 433–440; 490–495), so daß das Anliegen Jesu, ja man kann sagen: das Evangelium, gerade in seiner Auseinandersetzung mit den Pharisäern deutlich sichtbar würde.

Diese ganz gewiß wohlgemeinte Kritik trifft aber weniger den Verfasser als jene, die ihn bei der Anfertigung seiner Dissertation geführt haben. Sie möchte auch den begabten Verfasser keineswegs entnützen, sondern ihn im Gegenteil stärken, sich weiter in den Dienst der neutestamentlichen Wissenschaft zu stellen. Er bringt dafür sicher beste Voraussetzungen mit, wie seine Arbeit trotz der genannten Mängel beweist.

F. Mußner

Wikenhauser, Alfred: Die Offenbarung des Johannes. Übersetzt und erklärt. — Regensburg: Pustet, 3. Aufl. 1959. Geb. 9,80 DM.

Professor Wikenhauser kann seine bewährte und kluge Auslegung der Johannesapokalypse in dritter Auflage vorlegen. Klarer Stil, nüchterne Exegese, Reichtum des beleuchtenden Materials aus dem Alten Testament und dem spätjüdischen Schrifttum zeichnen den Kommentar aus. Daß bei einem so geheimnisvollen Buch, wie es das letzte Buch im Neuen Testament ist, die Meinungen in der Auslegung da und dort auseinandergehen können, ist eine Selbstverständlichkeit. — In Zukunft müßte wohl auch das reiche Material aus den Qumranschriften, das besonders auch für die Apokalypse sehr ergiebig ist, berücksichtigt werden, vor allem aus der „Kriegsrolle“. Gerade dieses Parallel-Material aus Qumran macht die rein zeitgeschichtliche Auslegung der Apk, die auch Wikenhauser ablehnt, noch unwahrscheinlicher. Nicht die Zeitgeschichte liefert die „Farben“ für die Apokalypse, als vielmehr die apokalyptische Tradition; die Zeitgeschichte bildet nur einen gewissen Erfahrungshintergrund.

F. Mußner

Könn, Josef: Glauben und Lieben. Bibellesungen über die Johannesbriefe. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1959). 237 S. Lw. (o. Pr.).

Zweifelloso gehört intensive Bibelarbeit mit der Gemeinde zur fruchtbarsten Seelsorgearbeit, wie die Erfahrung lehrt. Der Kölner Pfarrer J. Könn ist einer der erfolgreichsten Praktiker in solcher Bibelarbeit. Dieser neue Band seiner Bibellesungen über die Johannesbriefe bezeugt es wieder. Er kann als Musterbeispiel ähnlicher Unternehmungen in der Seelsorge nur empfohlen werden.

F. Mußner

Maertens, Thierry OSB: Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. — Düsseldorf: Patmos (1959). 115 S. (Die Welt der Bibel — Kleinkommentare z. Heiligen Schrift, hrsg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter, 5), kart. 4,80 DM.

Hier sind die wichtigsten Zeugnisse der Heiligen Schrift über das Wirken des Gottesgeistes zusammengestellt und kurz erläutert. Das Büchlein ist bestens geeignet für katechetische Zwecke, für die Vorbereitung eines pfingstlichen Einkehrtages oder von Predigten über den Heiligen Geist.

F. Mußner

Lemoine, F.-M. und Novel, C.: Christus unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. — Düsseldorf: Patmos (1959). 104 S. (Die Welt der Bibel — Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, 7), kart. 4,80 DM.

Eine Zusammenstellung und Erläuterung aller wichtigen Texte der Heiligen Schrift über den Erlöser. Hingewiesen sei dabei besonders auf das als Anhang beigegebene vorzügliche Verzeichnis von Schriftstellen, die in ihrem Wortschatz den Gedanken des Loskaufs und der Erlösung ausdrücken. Davon können auch der Exeget und Dogmatiker mit Nutzen Kenntnis nehmen.

F. Mußner

De Vaultx und Ch. Deville: Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas (Les Témoins du Fils de Dieu. L'Évangéliste du Sauveur.

Dt. von Alice Baum.) — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1959) 108 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter) engl. brosch. 5,80 DM.

Gut geeignet für die eigene tiefere Erfassung der Christusgestalt der Synoptiker wie für die Bibelarbeit mit der Gemeinde. F. Mußner

Brunot, Amédée: Die Briefe des Apostels Paulus (Saint Paul et son message, deutsch). — Aschaffenburg: Pattloch (1958). 138 S. 80 (Der Christ in der Welt. Reihe 6, Bd. 11.), brosch. 3,80 DM; Subskriptionspreis 3,40 DM.

Diese Einführung in die paulinischen Briefe wird man gern interessierten Laien in die Hand drücken. F. Mußner

Biser, Eugen: Das Licht des Lammes. Hinblicke auf den Erhöhten. — München: Kösel (1958). 165 S. 80, Lw. 9,80 DM.

Das Mysterium des erhöhten Herrn ist der Gegenstand dieser tief schürfenden, in edlem Stil gebotenen Meditationen, die um sechs Themen kreisen: Das Licht, Die Bilder, Der Schatten, Die Zeichen, Der Geist, Die Gaben. F. Mußner

DOGMENGESCHICHTE

Bengsch, Alfred: Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des erhöhten Herrn im Werk „Adversus haereses“ des heiligen Irenäus von Lyon. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1957. XXIV, 243 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 3) o. Fr.

Durch neueste Forschung ist klargestellt, wie zuverlässig Irenäus die valentinianische Gnosis gezeichnet hat. Nun ist B. der Frage nachgegangen, wie Ir. angesichts seiner gnostischen Gegner als Theologe sich zeigt. B. untersucht unter diesem Gesichtspunkte die Aussagen, die Ir. über die Gnostiker macht und findet, daß nach Ir. allen gemeinsam ist die Leugnung der Inkarnation. Demgemäß stellte Ir. Christus in den Mittelpunkt seiner Gesamtschau des göttlichen Heilsplanes und der verwirklichten Heilsgeschichte. Eine scharfe Grenzlinie zwischen dem, was Ir. von der Tradition übernommen hat, und dem, was Frucht seiner eigenen Überlegungen ist, läßt sich nicht ziehen. Diese Entlarvung der Gnosis und die ihr gegenübergestellte kirchliche Lehre von der Inkarnation bestimmen die Gedanken des Ir. über das Pneuma, die Tradition und die Kirche. Auch seine Weise, die Schrift zu deuten, ist, bei aller Mangelhaftigkeit im einzelnen, von dieser Christozentrik getragen. Die Studie ist sehr flüssig geschrieben, so daß Wiederholungen nicht stören. I. Backes

Ratzinger, Joseph: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. — München und Zürich: Schnell & Steiner 1959. XXIV, 168 S. kart. 12,— DM.

Was wir nach Bonaventura von der Heilsgeschichte zu erwarten haben, wird von R. aus den verstreuten und oft dunklen Aussagen der Collationes in Hexameron geschickt und klar zusammengestellt und unter die Heilsgüter Pax und Revelatio eingeordnet. Die letzte ist nicht im Sinne der modernen Theologie aufzufassen, sondern ist als sapientia uniformis die Gesamtschau der Schöpfung als einer gestuften Ordnung, als sapientia multiformis das geistliche Verständnis der Hl. Schrift, als sapientia nulliformis die Mystik der negativen Theologie. R. legt die tiefgehenden und weitverzweigten Wurzeln dieser Geschichtstheologie bloß: Ps. Dionys, Rupert v. Deutz, Hugo v. St. Viktor, Joachim v. Fiore und vor allem die Gestalt des hl. Franz v. Assisi. Die Gegnerschaft des Bonaventura zum Aristotelismus wird über E. Gilson und F. Van Steenberghen hinaus genauer umschrieben. Die von G. Söhngen angeregte Studie zeichnet sich besonders aus durch überragendes Geschick einführender und eindringender Deutung, durch die Zeitnähe des Denkens und durch die Schönheit der Sprache. I. Backes

Fries, Albert: Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter. — Freiburg (Schweiz): Paulusverl. 1958. XI, 412 S. (Thomistische Studien, Bd. VII) brosch. 26,— DM.

Albert d. Gr. ist als Mariologe sehr gepriesen worden von all denen, die das unter seinem Namen gedruckte Mariale als ein echtes Werk des großen Deutschen ansahen. F., der vor einigen Jahren und unabhängig von Korosak die Unechtheit dieser Schrift nachgewiesen hat, legt nun vor, was an mariologischen Aussagen in den systematischen und exegetischen Werken Alberts sich findet. Die einzelnen Schriften werden in der Reihenfolge, wie sie entstanden sind, durchgegangen und überall wird mit einem erstaunlichen Fleiß festgestellt, woher Albert schöpft, und wo er sich gegen andere entscheidet. Überraschendes Licht wird auf manches marianische Kunstwerk des Mittelalters geworfen. Für die Chronologie der echten Albertschriften sind neue Erkenntnisse gewonnen. Die systematische Zusammenstellung im 2. Teil verschweigt nicht, daß A. sich nicht immer

gleich bleibt, übersieht nicht die Zeitgebundenheit mancher Aussagen und hütet sich davor, moderne Probleme in Albert hineinzutragen. F. hat mit seinem Buche der Albertforschung und der Mariologie einen großen Dienst erwiesen. I. Backes

Wegenauer, Polykarpus OSB: Heilsgewalt Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. — Münster: Aschendorff (1958). XV, 128 S. (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, begr. v. K. Mohlberg . . . hrsg. v. O. Heimling, Heft 33). kart. 9,80 DM.

Der interessante Studie liegt die Frage zugrunde, inwieweit die Lehre von einer Gegenwart der Heilsmysterien des Todes und der Auferstehung des Herrn auf Thomas v. A. sich stützen könne. Bekanntlich hat der Thomist Diekamp sich seinerzeit durchaus nicht ungünstig zu der Theorie der Mysteriengegenwart geäußert. W. deutet nach philosophischen Vorbemerkungen die Thomastexte aus Thomas, ohne auf Vorgänger des Aquinaten zu achten und ohne Unterschiede bei Thomas zu finden. Auch Kritik an Thomas wird nicht geübt, sondern nur versucht, seine Meinung zu erkennen. Nach W. kann man, wenn der Begriff „Gegenwart“ analog gefaßt wird, sagen, die Gegenwart der göttlichen Heilskraft, die in der menschlichen Natur Christi und in ihrem Heilstum sich offenbart hat, wirke jetzt in den Sakramenten Christi. In deren sakramentaler Zeichenhaftigkeit und Wirkursächlichkeit sei „Gegenwart“ der passio gegeben und erfolge die Berührung mit der göttlichen Heilskraft. Dabei gilt es allerdings zu beachten, daß nach Thomas die Gnade Christi von seiner menschlichen Natur her nicht ohne persönliches Tun des Herrn überströme. W. führt leider nicht näher aus, daß wir die göttliche Heilskraft durch den Glauben anrühren. Auch hat W. nicht darauf geachtet, daß bei Thomas hierbei abwechselnd die Tempora Vergangenheit und Gegenwart gebraucht werden. In der Eucharistie ist der Christus passus substantiell zugegen. Hier wäre schon von Thomas zu unterscheiden gewesen, daß vi verborum = vi instrumenti Fleisch und Blut des Herrn gegenwärtig werden, der Christus erst vi unionis hypostaticae. Ein Versehen ist, daß (S. 59) Christus sub substantia panis zugegen sei. Entspricht es der Lehre des Aquinaten, daß die Eucharistie das Heilige absolut enthalte? Die leider nicht leicht zu lesende Studie ist ihrer Aufgabe im wesentlichen gerecht geworden. I. Backes

Adam, Adolf: Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. — Freiburg: Herder 1958. XI, 130 S. 80 (Freiburger theologische Studien. H. 73.) Zugl. Kath.-theol. Diss. Mainz 1956. kart. 8,80 DM.

Diese Mainzer theologische Dissertation vergleicht durchgehend die Lehre des Aquinaten mit Vorgängern und Zeitgenossen und achtet auf die wachsende Reife der Gedanken des Thomas. Dadurch wird das Besondere der thomastischen Lehre deutlich, besonders in den Fragen nach der Einsetzung der Firmung und dem sakramentalen Charakter. Wenn auch jede Untersuchung das Recht hat, Grenzen sich selber zu setzen, so bleibt doch zu bedauern, daß die Alexanderglosse und die Frühschrift Alberts über die Sakramente nicht herangezogen wurden. I. Backes

Breuning, Wilhelm: Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg. — Trier: Paulinus-Verlag 1959. XVI, 272 S. (Trierer theologische Studien. Band 10.) Zugleich theol. Dissertation Trier 1954. kart. 23,80 DM.

Diese erste Dissertation der wieder errichteten Trierer Theologischen Fakultät erscheint durch Schwierigkeiten, die der Verlag hatte, erst 5 Jahre nach Beginn ihres Druckes. Ulrich v. Str., den jüngst noch H. Denifle, Cl. Baeumker, A. Ehrhard und M. Grabmann hoch einschätzten, war Schüler des hl. Albert und Lektor in Straßburg. Seine theologische Summe hat einen eigenartigen trinitarischen Aufbau. Das 6. Buch ist überschrieben: De spiritu sancto et de donis ei appropriatis et de peccatis, quae illis donis opposita sunt. Man ist sodann überrascht, in seinem 1. Traktat die Lehrer vom Paradiesesstand und der menschlichen Ursünde zu finden. Die schwierigen Gedankengänge der fortlaufenden Darstellung Ulrichs sind von Br. Abschnitt für Abschnitt dargelegt und mit anderen scholastischen Autoren, auf die Ulrich zurückgreifen konnte, verglichen worden, mit Petrus Lombardus, Praepositinus v. Cremona, Wilhelm v. Auxerre, Alexander v. Hales, Bonaventura, Albert d. Gr., Thomas v. Aquin und Petrus v. Tarantasia. Zu diesen im handschriftlichen oder edierten Text verglichenen Autoren treten dann die in der einschlägigen Literatur, besonders durch A. Fries, A. Landgraf und O. Lottin verwerteten. Die Teilergebnisse werden am Schluß der einzelnen Kapitel jeweils zusammengefaßt. Br. hat bestätigt, daß die Erkenntnislehre Ulrichs neuplatonisch gefärbt ist, wogegen er sich in anderen Fragen meist und in zunehmendem Grade an den Sentenzenkommentar des Aquinaten hält. Dennoch hat U. auch Abstand von Thomas gewahrt mit seiner Meinung vom Wesen der Urgerechtigkeit, ihrem Verhältnis zur Natur und ihrer Begründung. Der Zustand des paradiesischen Glückes wird eingehender als in den systematischen Werken Alberts und des Thomas beschrieben. Für den Verbleib der Begierlichkeit in

den Getauften führt U. ästhetisch-religiöse Gründe an, aber andere als Bonaventura. Über das Los der ungetauft sterbenden Kinder urteilt U. bemerkenswert milde.

Br. hat sich nicht darauf beschränkt, die Belege aus U. für seine Darlegung so zu bringen, wie es gewöhnlich geschieht, wenn unedierte Texte verwertet werden, indem nämlich nach einer guten Handschrift die wichtigsten Texte in den Fußnoten erscheinen. Br. bietet vielmehr den vollständigen Text des 1. Traktates des 6. Buches auf der Grundlage von 6 Handschriften in einer kritischen Ausgabe. Er hat dazu die Richtlinien der neuen Kölner Albertedition übernommen. Ein Vergleich des Ulrichstextes, des Varianten- und des Sachapparates mit Daguiillons Edition des 1. Buches der Ulrichsumme läßt die Leistung Br. deutlich werden. Ausführliche Indices erhöhen den Wert des Werkes.

I. Backes

Santinello, Giov.: Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica. — Padova: Liviana Editrice 1958. XVI u. 288 S. kart. 1500 L.

Ders., Nicolai de Cusa: „Tota pulchra es, amica mea“ (Sermo de pulchritudine). — Padova: Società Coop. Tipogr. 1958. 40 S. o. Pr.

Seit Rem. Sabbadini und P. Rotta gibt es auch in Italien eine rege Literatur über Nikolaus von Kues, die naturgemäß dessen Verhältnis zum dortigen Geistesleben im Quattrocento besonderes Interesse schenkt. Das Werk Santinellos zeichnet sich vor den früheren, und zumal vor dem kürzlich erschienenen Buch von G. Saita, N. C. et l'umanesimo italiano (Bologna 1957) schon dadurch aus, daß es auch der deutschen Forschung ausgiebig Rechnung trägt, besonders aber durch seine neue und großzügige Thematik: einen Durchblick durch das philos.-theol. Gesamtsystem des Kardinals unter dem Aspekt des Ästhetischen. Weil die Predigt „Tota pulchra es“ (zu Mariä Geburt 1456) die einzige größere direkte Erörterung über das Schöne enthält und der I. Teil seiner Untersuchung davon ausgeht, widmet S. dieser auch erstmals eine kritische Edition, die sich bei dem Nachweis der expliziten und latenten Zitationen aus dem zur Zeit noch ungedruckten großen Kommentar Alberts zu Ps.-Dionysius, De divinis nominibus, auf den von Nikolaus selbst benutzten Cod. Cus. 96 stützt. Bei den übrigen Predigten beschränkt sich S. freilich, von den wenigen in den Heidelberger Sitzungsberichten edierten abgesehen, noch auf die unzulänglichen Exzerpte der Basler Ausgabe von 1565. Nach dem II. Teil bilden insbesondere die neuplatonische Lichtsymbolik, das alte Motiv der Harmonie des Kosmos, die griechisch-scholastische Form-Metaphysik im Verein mit dem Exemplarismus der christlichen Schöpfungslehre, die betonte Wertung der Individualität alles Realen und das mikrokosmische Menschenbild die geschichtlichen und spekulativen Grundlagen, die Trinitätslehre aber geradezu „das Herz der Metaphysik und Ästhetik des Cusanus“ (147). Der III. Teil knüpft an persönliche Beziehungen des Kardinals zur Kunst seiner Zeit an, um sich sodann der „impliziten Ästhetik“ (154) in seiner philos.-theol. Metaphysik zuzuwenden. Das Resultat: Gewiß geht das cusanische Denken deshalb immer wieder von der Erfahrung des Schönen und der Bildhaftigkeit der Schöpfung aus, „um ein metaphysisches Problem aufzuheben“, aber diese esperienza estetica hat für ihn nicht nur den Wert eines Mittels . . ., sondern auch ihren Eigenwert“ (155). Cusanus führt konstant alle Naturschönheit auf die Ars divina zurück, von der das menschliche Kunstschaffen ein Abbild ist, aber in diesem Rahmen leitet er auch schon im modernen Sinne „eine analytische und selbständige Ästhetik mit weitem Atem“ (263) ein, u. z. sowohl mit der Erklärung des Sinnfällig-Schönen durch die ihm vom Geiste mitgeteilte Form und Harmonie wie durch die Aufmerksamkeit, die er bereits auf das menschliche Kunstschaffen und die Nachahmung der Natur durch dieses richtet. Humanismus und Renaissance finden bei ihm eine originale Synthese mit dem Christlichen; das Christliche aber weist dabei „die Voraussetzung auf für ein Verständnis der Schönheit als Ausdruck eines geistigen Aktes“ (270). — Bedauerlich ist das Versehen, daß in der „Bibliografia essenziale“ auch ein Roman wie der von H. Künkel „Schicksal und Liebe des Nik. v. Cues“ genannt wird. Solche Ehre verdient dieses Pamphlet nicht.

R. Haubst

Zellinger, Eduard: Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und bedeutendsten theologischen Werke. — München: Max Hueber Verlag (1960). XVI, 331 S. Lw. 23,80 DM.

Mit diesem Buchtitel ist etwas ausgesprochen, worauf ohne Zweifel alles Bemühen um ein echtes Verständnis der cusanischen Geisteswelt hinzeln muß. Angesichts der bescheidenen Interpretation einzelner Problemkreise oder auch der exakten Arbeit an der Text-Edition kündigt dieser Titel also ein Opus grande perfectum, nämlich eine aus den Texten erarbeitete und systematisch geordnete Zusammenschau jenes Ganzen an, das nun endlich als concordantia über die discordantes canones der bisherigen Cusanus-Interpreten hinausführen soll. Schon die erste Seite des Vorwortes (VII—XVI) bestätigt dem „Cusanus-Interessenten“ diese Erwartung und schraubt sie bis zu dieser Höhe empor: „Offenbar war mit einer auswahlweisen Zitierung für die

Beglaubigung einer Interpretation nichts gewonnen, das Beweismaterial mußte vielmehr sämtliche für einen Sachverhalt maßgeblichen Texte umfassen. Die Vollzähligkeit aller einschlägigen Stellen war demnach die erste Forderung, deren Erfüllung mir als eine unumgängliche Notwendigkeit erschien. Wie auf dem gerichtlichen Forum das entscheidende Urteil nur auf Grund eines lückenlosen Indizienbeweises gesprochen werden kann und damit erst rechtskräftig wird, so mußte auch ein Interpret die Richtigkeit seiner Anschauung durch einen vollständigen Textnachweis bezeugen können. Dieses gewissermaßen 'dokumentarische' Verfahren ermöglicht jedem die Nachprüfung aller Behauptungen, so daß der Leser nicht mehr auf guten Glauben dem Interpretieren ausgeliefert bleibt."

Ausgezeichnet! Welcher Cusanus-Interessent und welcher noch so ernst gestimmte Cusanus-Forscher würde dem nicht voller Begeisterung beipflichten? S. Xff. findet dann der aufmerksame Leser allerdings einige Zugeständnisse, die ihn stützig machen können. Das gilt auch von dem im Druck ganz unauffälligen Untertitel: „Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke.“ Bleibt also die Frage, inwieweit dieses Buch tatsächlich erfüllt, was es auf den ersten Blick zu versprechen scheint.

1. Weil die Vollständigkeit des Textnachweises vom Verfasser selbst als „die erste Forderung“ einer Konkordanz bezeichnet wird, ist zunächst der Umfang der von ihm ausgewerteten oder ihm überhaupt bekannten Textbasis zu überprüfen. Von dem, der eine „Cusanus-Konkordanz“ herausgibt, sollte man ja wohl als Minimum erwarten, daß er die verfügbaren Texte zumindest einmal gelesen habe. Wie aber steht es damit? a) „Infolge der vorwiegend philosophischen Bestimmung“ seiner Konkordanz meint Z. sich primär nur auf die philosophischen Cusanus-Schriften beziehen zu müssen, gleichwohl aber „auch noch alle bedeutenden theologischen Werke herangezogen“ zu haben (XI). Sehen wir also zu, welche Werke er als „unbedeutend“ betrachtet. Dazu gehören vor allem die „Briefe und Predigten mit Ausnahme der wenigen bereits edierten Sermones, die lediglich als eine Ergänzung in den Quellenbestand aufgenommen wurden“ (XI). Aber Z. fühlt sich doch nicht ganz wohl dabei. Denn „natürlich enthalten die überwiegend in Form von Entwürfen angelegten Predigten philosophisches bedeutendes Gedankengut“ und erst recht wohl auch theologisch bedeutsames. Das konnten schon „die wenigen bereits edierten Sermones“ zeigen. Der Italiener G. Santinello hat z. B. allein auf einer einzigen Predigt, deren Edition Z. freilich unbekannt ist, eine umfassende Darstellung der cusanischen Ästhetik aufbauen können (siehe S. 189 dieses Heftes). Insgesamt machen allein die cusanischen Predigten dem Textumfang nach weit mehr als die sämtlichen philosophisch-theologischen Opera und Opuscula aus. Über deren Bedeutung für die Cusanus-Interpretation hätte Z. sich auch durch mehrere andere große Werke zu Hauptthemen der cusanischen Theologie eines besseren belehren lassen können. Das Kurioseste ist es nun aber, wie er doch immerhin auf irgendeine Weise wenigstens einiges aus den „unbedeutenden“ Predigten in seine „Konkordanz“ einbaut. Dazu stützt er sich nämlich nicht etwa, wie das die Forschung schon seit längerer Zeit tut, auf die cusanischen Autographe oder auf den in den Kodizes Vat. lat. 1244–45 in schöner Schrift vorliegenden und leicht zugänglichen Text; er meint vielmehr mit den von F. A. Scharpf i. J. 1862 übersetzten Auszügen (S. 411–624) für seinen Bedarf auszukommen, weil diese „immer noch ihren Wert haben“ (XII). Dabei exzerpiert Scharpf selbst bereits die Exzerpte der Pariser Ausgabe v. J. 1514, welche derselbe J. Koch, auf den Z. sich beruft, als unzulänglich und textlich unzuverlässig ablehnt (Vier Predigten im Geiste Eckharts, Heidelberg 1937, S. 3 f.). Z. hätte besser getan, in einem Werk, das der Forschung einen Dienst tun will, seine Scharpf-Exzerpte gänzlich beiseite zu lassen. — b) Die folgenden gedruckten philosophisch-theologischen Cusanus-Schriften sind nicht benutzt: Die von E. Vansteenbergh, in: BGPhMA 14, H. 2–4 (1915) unter dem Titel „Autour de la Docte Ignorance“ edierte Briefsammlung; der von R. Klibansky im Anhang zu *De pace fidei* (London 1956 und Hamburg: Meiner 1960) hg. Briefe an Johannes von Segovia; die großen Böhmenbriefe der Pariser Ausgabe, die *Reformatio generalis*, die *Coniectura de ultimis diebus*, ja sogar das für Cusanus besonders charakteristische *Complementum theologicum* sowie sämtliche mathematischen Schriften u. a. Daß Z. „den Traktat *De principio* leider nur in der von M. Feigl besorgten Übersetzung verwenden konnte“, ist verwunderlich, da er doch die Pariser Ausgabe zur Hand hatte. Andere Schriften sind kaum berücksichtigt und keineswegs ausgewertet. Das gilt insbesondere von *De concordantia catholica*. Denn von dem reichen eklesiologischen Inhalt dieser von Cusanus selbst verfaßten Konkordanz ist in der Cusanus-Konkordanz Z. nichts enthalten.

2. Wie versteht der Verfasser selbst seine „Cusanus-Konkordanz“, die sich in Wirklichkeit nicht einmal auf das ganze philosophisch bedeutsame Schrifttum erstreckt und von der Theologie nur die Hauptaspekte der Trinitätslehre und Christologie miteinander bezieht? Wie das „thematische Inhaltsverzeichnis“ (5–34) übersichtlich zeigt, ist die

folgende Textsammlung (35–328) aufs große ganze alphabetisch angelegt. Soll das vielleicht der geeignetste Weg sein, die innere Konsequenz des cusanischen Weltbildes sowie dessen strukturelle Eigenart aufzuzeigen und überdies die hier gebotene „Konkordanz“ kritisch zu sichern? Ein systematischer Aufbau zeigt sich lediglich innerhalb der einzelnen Thesen zu den Hauptstichworten, deren erstes gleich schon „Analogia entis increati et creati“ lautet. Es wird wohl niemand behaupten, daß Cusanus seine *Docta ignorantia* etwa mit diesem Motto begonnen habe. — Als „Lexikon“ oder lexikalische Real-Konkordanz wird man anderseits das Werk Z. auch nicht ansprechen können. Denn dafür ist die Auswahl der Stichwörter zu dürftig und öfter auch die textliche Belegung der Überschriften und Thesen zu unpräzise oder sogar fragwürdig.

3. Dies letzte möge an einem besonders eklatanten Beispiel illustriert werden. Die Numeri 46–48 (S. 93–97) stehen unter der Überschrift: Gott als „*absoluta coincidentia esse et essentiae*“; und im Vorwort erklärt Z. (XIV) zum Beleg dafür, daß sein Werk entgegen vielen bisherigen Deutungsversuchen eine überraschende Konkordanz und Integrität in den philosophischen Lehren des Kardinals offenbare: „Die in dieser Textsammlung angeführten 60 Stellen über die Koinkidenz von *esse* und *essentia* in Gott und ihren realen Unterschied in den Geschöpfen (Vw.; 47; 48) bezeugen die Distinktion zwischen Gott und Geschöpf mit solcher Klarheit, daß jedem Zweifel daran der Boden entzogen wird.“ — Der Rezensent gesteht, daß ihm schon lange keiner der *discordantes canones*, die dieser oder jener Cusanus-Interpret aufgestellt hat, so überrascht hat, wie dieser Satz. Denn er hat tatsächlich schon einmal das gesamte philosophisch-theologisch bedeutsame Schrifttum des Nikolaus von Kues, nicht zuletzt auch im Hinblick auf diese Frage durchgearbeitet, aber noch nicht eine einzige für die Realunterscheidung sprechende Textstelle gefunden; vgl. Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg/Bz. (Verlag Herder) 1956, 129–132. Und nun präsentiert Z. allein an Hand eines knappen Drittels des Cusanus-Schrifttums „sechzig Stellen“. Aber auch nicht eine einzige dieser Stellen beweist etwas von dem, was sie beweisen soll. Es scheint, daß Z. die Kontingenz oder Potentialität des krätürlichen Seins ohne weiteres mit einer Realunterscheidung von Essenz und Existenz verwechselt hat. — An einer Stelle wird freilich auch von Cusanus die Frage der „Realunterscheidung“ tangiert, aber negativ beantwortet. Das ist *De dato patris luminum* (neue Ausgabe, s. unten, n. 98, S. 72 f.). Dort heißt es: *Aliunt philosophi formam esse quae dat esse. Hoc dictum praecisione caret. Nam non est res cui forma dat esse, cum nihil sit nisi per formam. Non est igitur res a forma esse capiens. Esset enim, antequam esset. Sed forma dat esse rei, hoc est; forma est ipsum esse in omni re quae est, ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse.* Im dortigen Zusammenhang soll damit gesagt sein: Gott ist der dator formarum, und zwar in der Weise, daß er mit der Form auch das Sein gibt, die gegenüber der Materie sowohl das wesenbestimmende wie das aktulierende Prinzip ist. Die Form empfängt also nicht erst das Sein, um die Materie an diesem partizipieren zu lassen; vielmehr ist sie selbst das Sein und das ding-immanente Seins-Prinzip. Wenn sich hier ein geistesgeschichtlicher Einfluß verrät, so ist das nicht der thomistische, sondern vielmehr der Alberts d. Gr. und des Helmerich van den Velde, der der Bannerträger des rheinischen Albertismus im 15. Jhdt. und Lehrer des Nikolaus von Kues war.

So einfach, wie Z. sich's denkt, läßt sich keine Cusanus-Konkordanz erzwingen. Jede These muß vielmehr nach wie vor in gediegener Interpretation aus den Texten erarbeitet und im Zusammenhang des System-Ganzen erprobt werden. Keineswegs aber darf man sie voreilig als einen apriorischen Überwurf an die Texte herantragen. — „Die vorliegende Konkordanz stellt mit Ausnahme des Vorworts die unveränderte Wiedergabe einer 1951 an der Philosophischen Fakultät der Universität München vorgelegten Dissertation dar“ (X). Es wäre notwendig gewesen, daß der Verfasser seinen Konkordanzversuch inzwischen überprüft und auf eine entsprechend breite Textbasis gestellt hätte. In der vorliegenden Form kann dieser nämlich nur als eine vorläufige Materialsammlung für Anfänger im Cusanusstudium gewertet werden.

Als echte und bedeutsame Fortschritte der Forschung, u. z. insbesondere der quellenanalytischen Textuntersuchung, können die folgenden drei neuen Bände der großen „Heidelberger“ Cusanus-Ausgabe (*Opera omnia*) begrüßt werden: Tom. IV: *Opuscula I (De deo abscondito; De quaerendo deum; De filiatione Dei; De dato Patris luminum; Coniectura de ultimis diebus; De genesi)*, ed. P. Wilpert. Hamburg: Meiner 1959. LVI, 149 S. kart. 64,— DM. Tom. VII: *De pace fidel. Cum epistula ad Ioannem de Sogobia*, ed. R. Kilbansky et H. Bascour. Hamburg: Meiner 1959. LIII, 135 S. kart. 42,— DM. Tom. XIV, 3: *De concordantia catholica liber tertius*, ed. G. Kallen. Hamburg: Meiner 1959, S. 313–474. kart. 48,— DM.

R. Haubst

DOGMATIK

Scheeben, Matthias Joseph: Gesammelte Schriften. In Gemeinschaft mit . . . hrsg. von Josef Höfer. Bd. 3 (Handbuch der kath. Dogmatik. Buch 1. Theol. Erkenntnislehre. 3. Aufl., hrsg. u. eingel. von Martin Grabman. Mit e. Vorw. zum Handbuch der Dogmatik von Josef Höfer.) — Freiburg: Herder (1959). LIX, 510 S. Lw. 38,50; brosch. 34,50 DM.

Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 11./12. Aufl., hrsg. von Klaudius Jüssen. Bd. 2. — Münster/Westf.: Aschendorff (1959). IX, 614 S. 80 (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium) kart. 27,—; Hlw. 29,— DM.

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. — Paderborn: Schöningh 1959. 279 S. brosch. 15,50 DM; Lw. 18,50 DM; Theologenaug. 15,50 DM.

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Mutter des Erlösers. — Paderborn: Schöningh 1959. 135 S. brosch. 7,40 DM; Lw. 9,40 DM; Theol.-Aug. 7,40 DM.

Ott, Ludwig: Grundriß der Katholischen Dogmatik. 4. Aufl. — Freiburg: Herder 1959. XX, 606 S. Lw. 32,— DM.

Scheebens theologische Erkenntnislehre, deren Bedeutung in wachsendem Maße erkannt wird (vgl. die letzte Veröffentlichung darüber von Wilhelm Bartz), liegt in einem unveränderten Abdruck der Ausgabe von 1948 vor. Von den wertvollen einschlägigen Untersuchungen zur Prinzipienlehre ist nichts nachgetragen worden.

Erfreulich ist, daß die folgenden Werke diesen Mangel nicht aufweisen, sondern mehr oder weniger Literatur nachtragen. Bei der Fülle der jährlich erscheinenden Abhandlungen und Bücher kann nicht die Rede sein von einer vollständigen Ergänzung. Um so wichtiger ist, daß die angegebene Literatur kritisch ausgewertet ist. Bei Diekamp-Jüssen ist die Lehre von der Erschaffung des Menschen neu geschrieben. Dabei wird auch klar, warum die katholische Dogmatik bisher so zurückhaltend sich darin zeigte. Neu behandelt sind ferner die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel und ihr Königtum. Deutlich spürbar sind auch die Verbesserungen in den Darlegungen über den Inhalt des Gnadenstandes.

In I. Auflage erscheint nach und nach die Dogmatik von Brinktrine. Ihre Grundhaltung ist thomistisch. Mit Freude stellt man immer wieder fest, wie gewissenhaft B. um das rechte Verständnis der Hl. Schrift nach dem Urtexte sich bemüht, wenn auch die Reihenfolge, in der die Schriften des NT zitiert werden, Wünsche offen läßt. Auch in der Auswertung der patristischen Forschung kann man Lücken feststellen, z. B. betr. der Anathematismen des Cyrill Al. Ausgiebig sind die modernen Probleme der Dogmatik berücksichtigt. Auf die Klarheit der Begriffe ist besonderer Wert gelegt. Mit dem Dank für die große Leistung verbindet sich der Wunsch, daß B. sein Unternehmen bald vollenden könne.

Der Grundriß von Ott, der mittlerweile in die französische, englische, italienische und spanische Sprache übersetzt ist, bietet in der neuesten Auflage wieder einige wertvolle Verbesserungen.

I. Backes

Winkhofer, Alois: Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen. — Frankfurt: Knecht-Carolusdruckerei (1959). 352 S. Lw. 12,80 DM.

Winkhofer, Alois: Die Welt der Engel. Ettal, Buch-Kunstverlag. 182 S. o. Pr. Beide Schriften W. sind sehr zu empfehlen, weil sie Lehren des Glaubens und Ansichten der Theologen in einer edlen Sprache, der nicht mehr der Schulgeruch anhaftet, aussprechen. Dennoch kann man nicht die beiden Schriften als Popularisierung kennzeichnen, weil der Verfasser nicht nur selbst die wissenschaftlichen Probleme kennt, sondern auch Meinungen ausspricht, die geeignet sind, die Theologie weiterzuführen. Erwähnt seien die Auffassung des Todes als personaler Leistung und die Ansicht, die „Substanz“ unseres Erdenleibes bleibe bis zur Auferstehung irgendwie erhalten. Aus dem 2. Buche seien die Beziehungen der Engelwelt zum Heiligen Geist besonders erwähnt.

I. Backes

D'Ormesson, Yolande: Veni Sancte Spiritus. Die schönsten Texte über den Heiligen Geist. Dt. Aus. v. F. Rütche. — Luzern: Räber & Cie. (1959). 381 S. Lw. Fr/DM 18,—. Lesefrüchte, die von der Gattin des bekannten französischen Diplomaten gesammelt wurden.

I. Backes

Guitton, Jean: Die Jungfrau Maria, Aus dem Französischen übertr. v. P. Bernhardt. — Freiburg: Alsatia-Verl. o. J. 284 S. Lw. 15,60 DM.

Das irdische Leben Marias, das Marienverständnis in der Kirche, Mariens Geheimnis und Bedeutung für die Jetztzeit werden von einem Philosophen eigenständig, ehrlich und irenisch dargestellt.

I. Backes

Verkündigung als Existenzdeutung

Von Dr. Johannes Ries OMJ, Hünfeld

Zur Kennzeichnung der heutigen Seelsorgetheologie gehört eine intensive Bemühung um die Erneuerung der Predigt, von der man das untrügliche Gefühl hat, daß sie in einer kritischen Situation steht. Gesucht wird diese Erneuerung in der Richtung der Verkündigung Jesu und seiner Apostel. Predigt soll nicht einfach fromme und mit christlichen Inhalten arbeitende Rhetorik sein, sondern Verkündigung, Ankündigung, Proklamation der frohen Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus. Das Kerygma als Inhalt und als Form ist das Maß der Predigt. Das Ziel ist ein Christsein, das in dieser gegenwärtigen Welt der Botschaft Christi und ihren Forderungen entspricht.

Sollen diese Bemühungen ihren vollen Erfolg zeitigen, was für die Predigt selbst und ihre Wirkung für das christliche Leben nur intensiv zu wünschen ist, dann wird das nicht geschehen ohne eine klare Erkenntnis der Situation, an der die Predigtnot entstanden ist und in der sie sich offenbart. Sie bedenken und auswerten, weist jene Bemühungen auf den konkreten Ort und auf die konkreten Umstände hin, in denen die Predigt als Verkündigung sich vollziehen muß. So wird sie konkrete Führung.

Der Wandel des Menschen und seiner Welt

Die Situation nun, in der die Predigtnot entstanden ist und sich offenbart, ist der tiefgreifende Wandel der Welt des Menschen und des Menschen selbst in dieser Welt. Er zeigt, daß nicht nur eine bisherige geschichtlich bedingte äußere Form der Predigt am Ende ist, sondern daß die innere Einstellung des Menschen der Verkündigung gegenüber eine andere geworden ist. Nichts zwingt mehr zu einer gründlichen Besinnung darüber, was und wie die Predigt heute sein soll, als diese Feststellung. Beides ist in diesem Wandel zu bedenken: der Wandel der Welt und der Wandel des Menschen in dieser seiner Welt. Sie sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung. Es ist der Wandel des Denkens und Wollens, des gesamten Lebensgefühls im Menschen, der die Welt verändert. Die so sich verändernde Welt aber wirkt auf den Menschen zurück.

Daß es sich in diesem Wandel nicht nur um einen Vorgang handelt, wie er sich im Wechsel der Generationen oder im Übergang der Jahrhunderte vollzieht, sondern um eine außergewöhnliche Zäsur in der Geschichte des Menschen, wesentlich bedingt von der modernen Naturwissenschaft und Technik, die ihrerseits die Ergebnisse des neuen Denkens

und Wollens sind, ist eine schon mehrfach ausgesprochene Erkenntnis. Jaspers vergleicht unsere Zeit und den Wandel in ihr mit dem „Zeitalter der Erfindung von Werkzeugen und Feuerbenutzung, als der Mensch mit einem Ruck im Ganzen völlig neue Bedingungen seiner Möglichkeiten fand“, und nennt ihn einen „Einschnitt, der allem, was wir aus den abgelaufenen fünftausend Jahren kennen, unvergleichbar ist an Folge-reichtum“¹. Ähnlich hebt auch Guardini in den aufschlußreichen negativen Formulierungen von der „nicht-natürlichen Natur“, dem „nicht-humanen Menschen“ und der Kultur, die nicht mehr „schöne Sicherheit, sondern ein Wagnis auf Leben und Tod“ ist², das unvergleichbar und bestürzend Neue unserer Zeit hervor und läßt die so erstaunlichen und zugleich erschreckenden Perspektiven sichtbar werden, die die Zukunft des Menschen und seiner Welt bestimmen, vor allem, daß „von jetzt an und für immer... der Mensch am Rande einer sein ganzes Dasein betreffenden, immer stärker anwachsenden Gefahr leben“ wird³. Die damit anstehenden und den Menschen mit seiner ganzen Intelligenz, Willenskraft und Verantwortung herausfordernden Probleme: die Wahrung der Personhaftigkeit des Menschen und die Bewältigung des „Kernproblems“, die „Bändigung“ der Macht aus einer wirklich inneren Freiheit der Person⁴, sind im letzten theologische und deshalb auch Verkündigungsprobleme. Dabei ist es wichtig zu wissen, daß dieser Wandel nicht einfach nur Verfall ist, wenn er sich auch unter erschütternden Verfallserscheinungen abspielt, als „ein katastrophales Geschehen zur Armut hin an Geist, Menschlichkeit, Liebe und Schöpferkraft“⁵. Dahinter wartet nicht nur die Möglichkeit des Untergangs, sondern auch die einer „neuen Weltgestalt als Raum für eine ihres Sinnes bewußte und zukunftsfähige Menschlichkeit“⁶. So wie in einer „Wachstumskrise“⁷ vieles auf Abbruch ins Chaos deutet, aber aus ihr doch auch eine neue Existenzform hervorgehen kann.

Wenn wir uns für unseren Zweck auf den religiösen Aspekt beschränken und auch da vor allem auf den Menschen sehen, um den die Seelsorge sich bemüht, dann stellt sich der Wandel als ein solcher dar, der den ganzen religiösen Bereich einbezieht. Er äußert sich zwar in einer Fülle krisenhafter Erscheinungen, ist aber doch eine einzige umfassende Gegebenheit und äußert sich in einem neuen, alles durchdringenden und

¹ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 128. 109.

² Das Ende der Neuzeit, Basel 1950², S. 99; vgl. 83, 85.

³ A. a. O. 103.

⁴ A. a. O. 103 ff.

⁵ Jaspers, a. a. O. 127.

⁶ Guardini, a. a. O. 106.

⁷ Kardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'église*, Paris 1947, S. 4, nennt die gegenwärtige Not eine Wachstumskrise, *crise de croissance*.

umhüllenden geistigen Klima. Dieses Klima ist die Profanität⁸. Man kann den Wandel auf die Formel bringen: aus der Religiosität in die Profanität. Die Formel ist gemeint als die Beschreibung einer Atmosphäre, in der auch der Gläubige steht, als Kennzeichnung eines Lebensgefühls, das Totalitätsanspruch erhebt. Gott ist nicht mehr Zentrum, Christus nicht mehr die Achse der Weltgeschichte. Die Offenbarung orientiert nicht mehr. Der Glaube entwirft nicht mehr das Leben. Der Mensch ruht nicht mehr im Vertrauen auf den Vater Jesu Christi. Sondern: der Mensch ist Mitte, sich selbst setzende und orientierende Mitte. Sein Fortschritt in der Entwicklung ist das Maß der Geschichte. Die Wissenschaft führt ihn. Mit der Technik baut und sichert er sich sein Leben. Das Kennzeichen seines geistigen Klimas ist die radikale Profanität. Sie herrscht. Wo sie es noch nicht tut, ist sie auf dem Wege. Wo sie noch nicht auf dem Wege ist, bricht sie morgen auf. Es ist, als sei das Zeitalter Gottes zu Ende gegangen, und das Zeitalter des Menschen habe begonnen. Die Weltanschauung der nächsten Zukunft wird offen die Profanität, der profane Humanismus sein. Der Mensch ist an die Stelle Gottes getreten, als Gattung, als Individuum oder als Gesellschaft. *Homo homini deus*, erklärte Feuerbach. Nietzsche proklamierte den Tod Gottes und den Übermenschen als Ersatztranszendenz. Auguste Comte ersetzte Gott durch die positive wissenschaftliche und Karl Marx ihn durch die klassenlose Gesellschaft.

Begann in diesen Geistern das neue Klima sich anzukündigen, so ist es heute zur Herrschaft gekommen. Zwar strahlt es nicht mehr die Glut überhitzter Hoffnungen aus und fiebert nicht mehr in der Erwartung des Übermenschen und seiner schönen neuen Welt. Jetzt ist es nihilistisch unterkühlt. Aber dafür ist es um so härter und gnadenloser. Es ist das Klima eines Ausgesetzten, heimatlos Irrenden, wie Nietzsche ihn schon ahnte: „Nun stehst du bleich, / Zur Winterwanderschaft verflucht, / Dem Rauche gleich, / Der stets nach kältern Himmeln sucht“,⁹ der von niemandem Hilfe zu erwarten hat und sich seine eigene Welt bauen und sichern muß. Das Klima ist schneidend wie Eiswind und rücksichtslos wie die Welt der Technik. Seine Wirkung ist trotz aller Enttäuschungen keineswegs geschwächt. Sartre nennt seinen Atheismus, ohne Scham zu empfinden, Humanismus. Er gibt damit im Grunde die Formel seiner Zeit. Dieser Humanismus meint eben, daß, wenn Gott nicht mehr ist, es nur noch den Menschen gibt, der seine eigene Freiheit ist, und, zu dieser Freiheit verurteilt, sich immer neu entwerfen muß, unabhängig von vorgegebenen Werten und Gewissen, die mit Gott vergangen sind, ohne

⁸ Vgl. dazu W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, Stuttgart 1949. Kamlah redet freilich schon vom Zusammenbruch der Profanität (15 ff). Aber das ist mehr als philosophische Erkenntnis denn als Feststellung einer Wirklichkeit zu verstehen.

⁹ Werke VIII, 355, Ausgabe Naumann, Leipzig.

Rechtfertigung und ohne Entschuldigung, ganz allein auf sich gestellt, sein eigener Gesetzgeber und in aller Verwirklichung nur sich selber verwirklichend. Sartre zieht die letzte Konsequenz aus einer atheistischen Position, die sich dann selbst überschlägt: selbst wenn Gott existierte, änderte das nichts an der Situation des Menschen. Auch bei Philosophen, die immerhin Transzendenz behaupten und sie mit Gott gleichsetzen, und die in den Augen von Atheisten Christen sind, fragt man sich, ob Gott nicht doch nur des Menschen Transzendenz sei, Exponent, Ausdruck und Chiffre des menschlichen Seins, Spiegel seiner Größe und seines Elends.

Der Mensch sieht nur noch sich selbst und will sich nur noch aus sich selbst verstehen.

Den gleichen Vorgang der Selbstbezogenheit des Menschen bewirken mit fortschreitender Entwicklung Naturwissenschaft und Technik, die dem geistigen Wandel des Menschen entsprungen und dann selber die eigentlichen Verwandter der Welt sind, so daß nun „zum ersten Male im Lauf der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selber gegenübersteht . . .“¹⁰ Früher kam die Bedrohung des Menschen von den Naturgewalten. Die Technik hat sie gemeistert. Heute, auf einer immer dichter besiedelten Erde, ist der die Güter dieser Erde gleichfalls begehrende andere Mensch der Feind. Früher sah sich der Mensch der unberührten Natur gegenüber, heute stößt er überall auf die von ihm hervorgerufenen Strukturen: im Durchschreiten der von ihm verwandelten Landschaft, im Gebrauch der Apparate des täglichen Lebens, im Genuß der von Maschinen zubereiteten Nahrung. Er begegnet gewissermaßen immer nur sich selbst¹¹. Am schärfsten aber kommt das zum Ausdruck in der modernen Naturwissenschaft. Dort bewirkt jeder Beobachtungsvorgang der Bausteine der Materie eine „grobe Störung“. Das bedeutet, sie lassen sich überhaupt nicht mehr als solche, „an sich“, betrachten. Der Gegenstand der Wissenschaft ist dann folgerichtig immer nur unsere Kenntnis von ihnen, nicht mehr sie selbst, „nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur“¹². Auch hier also begegnet der Mensch wiederum nur sich selbst. Nimmt man das im Zusammenhang mit der oben geschilderten Wendung des Menschen zu sich selbst hin, so behauptet man wohl nicht zuviel, wenn man in dieser doppelten, einmal geistig gewollten und zum andern aus dem Werk sich ergebenden Selbstbezogenheit die zutiefst liegende Störung der menschlichen Situation und die Quelle der Übel erblickt. Sie zwingt den

¹⁰ Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1956, S. 17.

¹¹ Heisenberg, a. a. O. 17 f.

¹² Heisenberg, a. a. O. 12. 18. Vgl. auch Lincoln Barnett, Einstein und das Universum, Frankfurt 1955, S. 13. 21.

Menschen in eine Selbstbespiegelung, in der er immer nur sich selber sucht und findet. Bei einem Wesen aber, das nur in seiner Beziehung zu Gott da ist, wie das beim Menschen der Fall ist, kann nichts zerrüttender und gefährdender wirken als eine solche Selbstbezogenheit. Zwar ist sie keine weiche, spielerische Verliebtheit. Sie ist hart, selbstbewußt und geht auf Leistung aus¹³. Aber sie ist darum nicht minder gefährlich. Der Mensch macht in ihr sich selbst zum Gegenstand seiner Aktivität und manipuliert sich wie der Schöpfer sein Geschöpf. Er plant und formt sich so, wie das von ihm gesetzte Ziel es verlangt. Das geschieht aktiv und passiv, wobei den Handelnden eine nihilistische und kollektivistische Anfälligkeit und Widerstandslosigkeit entgegenkommt.

Der Versuch zu einem ganz profanen, nur aus dem Wissen und Willen des Menschen entworfenen Dasein ist da. Von daher hat die Formel „Profaner Humanismus“ oder „Profanität“ den Wert eines Vorzeichens, unter dem die Situation steht. Sie drückt etwas aus, das bisher so nicht da war.

Die neue Verkündigungssituation

Diese Profanität schafft eine neue Situation für die Verkündigung und Seelsorge. In ihr steht der Mensch Gott und seiner Offenbarung in Christus weitgehend schon mit jener sartreschen Uninteressiertheit und Gleichgültigkeit gegenüber, die ihn verständnislos für sie machen. Der Mensch stellt sich Ziel und Aufgabe seines Lebens selbst und bezieht sie auch auf sich und seine Welt. Deshalb bedeutet für ihn eine Haltung nichts oder nichts Ernstzunehmendes, die wesentlich besteht in der Anerkennung des Sichgeschenktseins von einem Höheren und in der demütigen, stillen und, wie er meint, untätigen Erwartung und Hinnahme der freien Gnade Gottes, aus der dann erst seine Mächtigkeit sich erheben soll. Daß Gott der Gebende und der Mensch der Nehmende ist, das will ihm nicht mehr eingehen. Wissenschaften und Technik haben ihm mit ihren Führungs- und Leistungsmöglichkeiten eine solche Selbstsicherheit gegeben, daß ihm Vertrauen auf eine höhere Lenkung wie ein blindes und ungerechtfertigtes Wagnis erscheinen. Denken und Leben lassen sich sicherer auf dem berechnenden Kalkül, der exakten Forschung und dem nachprüfenden Experiment aufbauen als auf einem Glauben, der genau das Gegenteil zu verlangen scheint, den Sprung ins vollkommen Ungewisse¹⁴. Wissenschaft und Technik ersetzen das Gebet. Bedürftigkeiten

¹³ Vgl. Guardini, Das Ende der Neuzeit, S. 101, der meint, es legten sich zur Bezeichnung des Menschenwerks heute andere Begriffe als Kultur nahe, etwa „Arbeitsstätte“ und „Kriegslager“.

¹⁴ Vgl. dazu Erich Frank, Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, Stuttgart, S. 9–12; R. W. Kaplan, Naturwissenschaft und Ethik, Studium Generale 2 (1949) 467.

und Gefährdung des irdischen Daseins werden durch sie überwunden. Der Mensch fühlt sich in der Bewältigung seiner Schwierigkeiten immer unabhängiger von jenseitiger Hilfe.

Der Mensch, der so denkt und handelt, wird kühl, sachlich, schaltet Gefühl und Gemüt aus, gerade auch im Religiösen. Er ist dem Appell an Tugenden gegenüber mißtrauisch und ablehnend, wenn sie eine Haltung von ihm verlangen, die seiner skeptisch nüchternen und empirischen Art widerspricht. Er will in allem verstehen, in allem sich selbst verstehen und der Handelnde sein und so sich selbst verwirklichen. Aber derselbe Mensch, der sich so sicher und selbstherrlich gibt, ist auf der anderen Seite von einer tiefen Unsicherheit und Ratlosigkeit erfüllt, wenn sich ihm, sei es im plötzlichen Absturz seines Lebensgefühls oder in einem untergründig ihn begleitenden bohrenden Unbehagen, die eigentliche Lebensfrage zur Erörterung und Lösung stellt, die Frage nach dem Sinn. Zwar möchte er auch hier einen selbstgefundenen und selbstgeschaffenen Sinn lieber als einen, der ihm als Geschenk Gottes das Eingeständnis seiner Ohnmacht gerade in dieser Frage abverlangt. Aber die Möglichkeiten zu einem selbstgeschaffenen Sinn sind keine echten. Was er erreicht, ist die trotztige Verneinung jeglichen Sinns, die gewaltsame Unterdrückung der Frage nach ihm oder ein unbefriedigt lassender Ersatz. Aber sie erlösen sein Leben nicht, sondern komplizieren es und stürzen es in Neurosen oder in Kälte und Verzweiflung. Denn die Frage nach dem Sinn, und das ist im Grunde die Frage nach Gott, läßt sich weder einfach verneinen noch ganz unterdrücken, noch gestattet sie eine Ersatzlösung. Sie bleibt mit der Konstanz des Denkens, das sich an der Endlichkeit und der Widersprüchlichkeit des Daseins und am Tode stößt und deshalb immer von neuem ansetzt, und gibt nicht Ruhe, welche Haltung man auch immer annimmt, um sich oder anderen zu zeigen, daß man sie überwunden habe. Die Sinnfrage ist eine zutiefst menschliche Frage, die das Tier nicht stellt, weil es sie nicht kennt, und der Engel nicht, weil er ihre Lösung schon weiß, und die deshalb den Menschen auszeichnet und so gerade seine Menschlichkeit ausmacht. Sie verneinen, unterdrücken oder im Ersatz lösen, hieße den Menschen auslöschen.

Verstehendes Eingehen auf die Situation

Für die Verkündigung stellt sich die Frage, wie sie der Profanität begegnet. Denn mit ihrer Tatsächlichkeit, in verschiedener Intensität auch innerhalb des noch vorhandenen Kirchenvolkes, hat sie zu rechnen. Zu viele gibt es schon, die nicht mehr mit jenen Mitteln zu erreichen sind, die den gläubigen Sünder noch in die Bekehrung führen. Und der Wille, sich selbst zu verstehen und zu verwirklichen, wird auch da sich geltend machen, wo an sich noch die Bereitschaft ist, sich unter das

Geheimnis zu beugen. Sicher ist dieser profane Mensch nur zu heilen und vor seinen eigenen Abgründen zu retten, wenn man ihm klar machen kann, daß er Existenz nur hat in Gott, daß er überhaupt und besonders auch da, wo sein Forschen und sein technisches Wirken ihn sich selbst gegenüberstellen, doch nicht mit sich allein ist und nicht nur unter seinesgleichen und daß er aus dieser gefährlichen und unbewältigten Selbstbezogenheit nur erlöst wird, indem er Gott wieder gegenübertritt. Nur so wird sich die geistige Unsicherheit, der Mangel an richtunggebender Wahrheit, in Sicherheit wandeln und eine Grundlage für ein verantwortliches Handeln gerade auch in Wissenschaft und Technik sich bilden. Denn die Rückkehr zu Gott bedeutet nicht ein Zurück in einen Zustand, in dem es die moderne Wissenschaft und Technik noch nicht gab — das wäre eine infantile Forderung —, sondern die Anerkennung der absoluten Herrschaft Gottes auch über diese.

Aber es fragt sich, wie diese Neubegegnung des profanen Menschen mit Gott in der Verkündigung sich vollziehen soll: ob man die Transzendenz wie einen Blitz auf ihn niederschleudert, sie auferlegt als bloßes Muß und als blinden Willen oder so, daß man dem Menschen zeigt, wie er im Grunde als Mensch versagt, als dieser freie, selbstbewußte und schöpferische Mensch, wenn er die Sinnfrage nicht löst, daß er sie aber nicht lösen kann ohne Gott. Das Erste würde auf Verständnislosigkeit und Ablehnung stoßen, nicht nur weil es den Prozeß der Auflehnung von neuem in Gang brächte, sondern weil es gerade auch die spezifische Situation der Profanität in ihrer psychologischen Bedeutsamkeit von vornherein verfehlte. Das Zweite aber muß sich vollziehen in einem immer wiederholten Appell an die unerfüllte, nach dem Sinn schreiende Tiefe im Menschen, an das, was er eigentlich ist und nur, sei es in Selbstgewißheit oder Unsicherheit, sich selbst verbirgt. Man muß ihm zeigen, daß er wirkliches Selbstverständnis und echte Selbstverwirklichung nur in Gott haben kann. Das bedeutet keineswegs die Wahrheit von Gott und seiner Herrschaft vom Menschen und seiner Einsicht abhängig machen, sondern sie im Bewußtsein und Gewissen des Menschen begründen.

Die Kirche kann heute den Glauben nicht einfach mehr so auferlegen, als könnte man sich nicht außerhalb ihrer Macht stellen. Ihre Autorität ist faktisch nicht mehr selbstverständlich und unbefragt, und ihr Verhalten in ihren offiziellen Vertretern, den Verkündern, kann sich der Kritik nicht mehr entziehen. Das hängt zusammen mit der Einschränkung der Autorität der Kirche, die von verschiedenen Gebieten abgedrängt wurde, die sie in früheren Zeiten im Zusammenhang mit ihrem eigentlichen Auftrag mitverwaltete, und die für sie einen nicht unbeträchtlichen Autoritätszuwachs bedeuteten. Heute ist die Kirche letztlich auf die in ihrer rein geistlichen Autorität gegebene Überzeugungskraft angewiesen.

Die geistliche Autorität aber ist selbst in ihrer Geltung schon keine Selbstverständlichkeit mehr. Das gehört mit in die durch den Wandel des Menschen und seiner Welt bedingte neue Verkündigungssituation. Am deutlichsten wird das in der Stellung des Geistlichen. Nicht nur, daß er in der Wertung der verschiedenen Berufe nicht mehr an der Spitze steht, und daß er auf so manchem Gebiet die Führung verloren hat — das ist in mancher Hinsicht auch ein echter Gewinn und könnte einer „Verinnerlichung“ der Beziehungen der Gläubigen zu ihm und umgekehrt nur dienlich sein —, gerade auch seine geistliche Autorität ist nicht mehr einfachhin wirksam. Sie schützt die Person des Trägers nicht mehr vor der Kritik und ist am wirksamsten da, wo sie in der auf Grund christlichen und priesterlichen Lebenswandels erworbenen persönlichen Autorität erscheint¹⁵.

Verkündigung als Existenzdeutung

Eben deshalb ist der Glaube heute zu verkündigen in der Hinwendung zu dem Menschen, der sich in allem selbst verstehen und verwirklichen will, in einem Appell an dieses gewollte und verlangte Selbstverständnis und die entsprechende Selbstverwirklichung. Die Verkündigung muß diesem Menschen gegenüber eine Deutung seiner Existenz aus dem Glauben sein, nicht aber der Versuch, ihm eine Reihe von unanfechtbaren Wahrheiten mitzuteilen. Es ist selbstverständlich, daß diese Deutung vom Inhalt der Verkündigung, vom Worte Gottes her, zu geschehen hat. Dieses selbst ist zunächst zu interpretieren. Aber es ist nun gerade das Spezifische dieses Wortes, daß es auf den Menschen zugesagt ist, daß es die Existenz des Menschen meint, und daß der Mensch es nur in bezug auf sich selbst sinnvoll verstehen kann. Das Wort Gottes ist Inanspruchnahme des Menschen für Gott und damit für ein neues Dasein. Das nun eben in der Verkündigung bewußt herauszuarbeiten, es nicht für selbstverständlich zu halten, es nicht dem Zufall zu überlassen, nicht zu meinen, es mit einigen moralistischen Anweisungen erledigt zu haben, sondern zu zeigen, daß und wie sich im Worte Gottes für den Menschen die eigentliche Möglichkeit auftut, sich wirklich zu begreifen, als ein Dasein, das eben nur von Gott her möglich ist, sich nur im Worte Gottes verstehen und in ihm auch nur verwirklichen kann, das eben ist Verkündigung als Existenzdeutung. Wird das versäumt, dann kommt es zwar zur Darbietung von objektiven Heilswahrheiten und -tatsachen, aber, da die Anrede, der Anruf an den Menschen, aus dieser Wahrheit des Wortes Gottes zu leben, vergessen wird, zu keiner Verkündigung im Vollsinn des Wortes.

¹⁵ G. Wurzbacher - Renate Pflaum, Das Dorf im Spannungsverhältnis industrieller Entwicklung, Stuttgart 1954, S. 37. 195. 183—231.

Der profane Mensch wird diese Wahrheiten und Tatsachen nur zu leicht als lästigen und unnützen Ballast empfinden, wenn er ihren Bezug zu seinem Dasein nicht sieht und sie infolgedessen sie sich nicht innerlich aneignen kann. Er wird diesen Ballast entweder bald abwerfen oder ihn so verstauen, daß er ihm das Gleichgewicht seiner profanen Existenz nicht stört und ihn nicht zwingt, sie neu zu ordnen und aufzubauen. So kann ein beträchtliches Maß von religiösen Wahrheiten vorhanden sein, ohne daß das Leben sich zu ändern braucht. Das Leben nicht weniger Christen beweist das. Soll es aber zur Aneignung und damit zur Wandlung des Lebens kommen, müssen die Wahrheiten so verkündet werden, daß die Existenz des Menschen angerührt wird, d. h. daß der Mensch vor der Wahrheit in die Entscheidung gezwungen wird und erkennt, daß er sein Leben ändern muß. Nur in der Entscheidung wird die Wahrheit wirklich angeeignet. Der Augenblick der Entscheidung vor der Wahrheit ist jener unwägbare Augenblick, in dem die Wahrheit eine Wahrheit für mich, *m e i n e* Wahrheit, wird, die Wahrheit, die mich verändert und wandelt. Tritt dieser Augenblick ein, dann hat sich die Verkündigung als Existenzdeutung bewährt. Aneignung der Wahrheit in der Entscheidung ist Selbstverständnis und Selbstverwirklichung in ihr¹⁶.

Die Glaubensverkündigung muß also heute in der Aufnahme des faktisch pervertierten und unbewältigten, aber in sich legitimen Dranges nach Selbstverständnis und Selbstverwirklichung dem Menschen das richtige Selbstverständnis darbieten und ihn in die richtige Selbstverwirklichung einführen. Diese Forderung ist als Prinzip zu verstehen, als eine grundsätzliche Verkündigungshaltung¹⁷. Man könnte hier einwenden, daß so der Charakter der Verkündigung als Wahrheitsmitteilung, als Lehre nicht oder nicht genügend zur Geltung käme. Verkündigung ist zwar sicher auch Lehre, sie ist aber mehr als nur das, sie ist letztlich ein Heilsvorgang. Der Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung ist die Proklamierung der Gottesherrschaft und damit verbunden die Forderung zur Umkehr. Indem die Gottesherrschaft verkündigt wird und Glauben findet, ist sie

¹⁶ Den Begriff „Aneignung“ der Wahrheit betont Kierkegaard, Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, Köln 1959, S. 260 ff., 338 ff. Das sollte nicht als Subjektivierung der Wahrheit mißverstanden werden. Denn Aneignung der Wahrheit setzt die Wahrheit voraus. Es drückt nur die Notwendigkeit der inneren Beteiligung an der Wahrheit, des Tuns der Wahrheit (Joh 3,21) aus im Gegensatz zu einer bloß objektiven gewissermaßen unbeteiligten Hinnahme.

¹⁷ Es muß hier ohne eingehende Auseinandersetzung wenigstens in einer Anmerkung auf R. Bultmann und sein Entmythologisierungsprogramm hingewiesen werden, einmal um sich davon zu distanzieren, zum andern um das echte Anliegen zu würdigen, das dahinter steht, nämlich die Botschaft von Gottes Handeln in Jesus Christus für unsere Welt zu retten und sie ihr verständlich zu machen. In seinem Bemühen löst freilich Bultmann die objektive Wahrheit und Wirklichkeit des Heilsgeschehens so auf, daß nichts übrig bleibt

da, und wird auch die Umkehr Ereignis. „Durch das Verkündigen vollzieht sich die Machtergreifung Gottes“¹⁸, und wird der Mensch verwandelt. Die Verkündigung zielt auf den Hörer nicht, um nur sein Denken mit neuen Inhalten, und seien es auch die erhabensten, zu bereichern, sondern um ihn zum Glauben zu bringen. Der Glaube an die Verkündigung stellt das Dasein des Menschen auf eine neue Basis, macht ihn zur *nova creatura*, weil er Glaube an Christus ist. Das ist im Kern der ganze Heilsvorgang, der sich dann im Sakrament im sichtbaren Heilszeichen vollzieht.

Auch dort, wo es im Neuen Testament heißt: „und Jesus lehrte sie“, ist der Lehrvortrag ein Heilsvorgang. Er wendet sich nicht ausschließlich an den Intellekt, sondern deutet dem Menschen die Ordnung seines gesamten Lebens aus dem Willen Gottes¹⁹. Jedes Wort Christi ruft den Menschen zur Umkehr und zur Gottesherrschaft und so in die Entscheidung. Keines ist bloße Stoffvermittlung. Jedes ist ein Spiegel, darin der, an den es sich richtet, sich selbst erkennen kann, wie er ist und wie er sein sollte. Alle bewegen sich um den gottfernen, an die Welt und an sich selbst verfallenen und deshalb unter die Herrschaft des Fürsten dieser Welt geknechteten Menschen und wie er in Christus Kind des Vaters werden kann. Auch dann, wenn das innerste Lebensgeheimnis Gottes und seine Ratschlüsse kundgetan werden. Der Fundamentalsatz des Neuen Testaments ist genügender Beweis: „Das Wort ist Fleisch geworden.“ Es wurde Fleisch *propter nos homines et propter nostram salutem*. Die Wege

als Menschwerdung und Kreuz Christi. Alles übrige ist ihm mythologische Redeweise, die nur auf die Bedeutsamkeit des Kreuzes Christi als des versöhnenden und befreienden Handelns Gottes am Menschen hinweist. Eine der Voraussetzungen, die zu diesem Ereignis führen, ist der radikale Aktualismus im Verständnis der Offenbarung und des Glaubens. Offenbarung ist nur Ereignis, Anrede an den Menschen, die in die Entscheidung zwingt. An Christus interessiert nur das Christusgeschehen, nicht der Inhalt seiner Botschaft. So ist dann der Glaube als Antwort des Menschen auf die Anrede Gottes ebenfalls nur ein jeweiliges Ereignis, nicht Glaube an Inhalte und keine Zuständigkeit. Er ist die Möglichkeit und die Wirklichkeit der neuen von Gott geschenkten Existenz. Auf Grund dieses Aktualismus verschwinden die Person Jesu Christi als Gott-Mensch und der Inhalt der Offenbarung vor dem Offenbarungs- und Heilsgeschehen. Alles Objektiviertere an Wahrheit und Wirklichkeit im NT ist Mythos, der vom wissenschaftlich und technisch geformten Menschen der Gegenwart nicht nachvollzogen werden kann. Dieser Mythos wird existential, d. h. auf das Selbstverständnis des Menschen im Ereignis des Wortes Gottes und des Glaubens hin interpretiert. Die Theologie wird Anthropologie. Literatur: R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie in H. W. Bartsch, Kerygma und Mythos, Hamburg 1948 I, 15–53; Zum Problem der Entmythologisierung in H. W. Bartsch, K u M II, 179–190. Zur Auseinandersetzung: H. W. Bartsch, K u M V (die Diskussionsbeiträge kath. Theologen); H. Fries, Bultmann-Barth und die kath. Theologie, Stuttgart 1955.

¹⁸ Friedrich, art. κηρύσσω ThWNT III, 703; vgl. auch 710.

¹⁹ Vgl. Rengstorff, art. διδάσκει ThWNT II, 141 ff; Friedrich, art. κηρύσσω ThWNT III, 713.

Gottes führen zum Menschen. In diesem Sinn ist die Inkarnation das Modell der Verkündigung.

Verkündigung der Geheimnisse Gottes ist immer auch zugleich ein Anruf an den Menschen, in das Geheimnis einzutreten und aus dem Geheimnis zu leben. Denn die Geheimnisse sind ja alle solche, in die der Mensch vom ewigen Ratschluß Gottes her mit hinein genommen ist. Er ist nach dem gnädigen Willen Gottes, der sich aus freier Gnade auf den Menschen festgelegt hat, selber Inhalt dieser Geheimnisse und hat gerade so sein neues unbegreifliches Dasein. Daraus folgt für den gläubig hörenden und vernehmenden Menschen das Leben aus dem Geheimnis, und das heißt Leben in dem neuen Dasein. Wenn Gott spricht, bleibt der Mensch nicht unverändert. Die Verkündigung muß diesen Sachverhalt sehr nachdrücklich herausheben und bewußt machen.

Bei Paulus kann man hier fast von einem Verkündigungsschema reden, das mehr oder weniger deutlich und ausgeprägt in seinen Briefen sichtbar wird. Der Verkündigung des Geheimnisses, in der der tiefe Inhalt an Erkenntnis und Weisheit ausgebreitet wird, entspricht die Paränese, die die Lebensgestaltung aus dem Geheimnis, seiner Erkenntnis und Weisheit, will. Aber damit ist mehr als nur eine isolierte sittliche Ermahnung gemeint, für die das Geheimnis den wirksamen Hintergrund abgibt. Die Paränese will den Aufbau der ganzen Lebensgestalt aus der Wirklichkeit des Geheimnisses als eine notwendige Konsequenz aus der Tatsache, daß das Geheimnis den Menschen selbst umschließt. Am deutlichsten zeigt sich das vielleicht im Epheserbrief, wo mit 4,1 die Paränese beginnt. Der ewige Gotteswille der Einheit ist zugleich Berufung in die Einheit, wird geradezu die Lebensaufgabe und die Lebensgestalt der Gemeinde und der Christen untereinander, und zwar so, daß die Nichtverwirklichung dieser Lebensgestalt den Verlust des Geheimnisses bedeutet²⁰.

Geschieht die Verkündigung in dieser Weise als Existenzdeutung, dann kann das dem profanen Menschen nicht zum Anlaß werden, sich in seiner Selbstbezogenheit gerechtfertigt zu finden. Denn er wird ja gerade in dieser Selbstbezogenheit gerichtet. Er wird zum Eingeständnis geführt, daß er erst im Glauben das wahre Selbstverständnis findet und jene echte Selbstsicherheit, die mehr ist als die im Grunde doch hinfällige und ungeschützte Sicherheit des auf sich selbst bezogenen Menschen.

Ein Beispiel: Menschenmacht und Gottesherrschaft

Die Krisis, in der wir heute stehen, ist nicht die Krisis einer bestimmten Glaubenswahrheit, sondern eine solche des Menschen vor der gesamten Offenbarung, ja vor der Wahrheit überhaupt. Damit ist seine

²⁰ Vgl. H. Rendtorff, Der Brief an die Epheser, S. 74, NTD Bd. 3, Göttingen 1959.

Menschlichkeit ernstlich in Frage gestellt. Der Mensch befindet sich entweder in geistiger Haltlosigkeit, die an der Wahrheit überhaupt zweifelt, oder er ist falsch fixiert, und das macht ihn fanatisch. Für das erste steht eine bestimmte nihilistische Form des Existentialismus paradigmatisch, für das zweite die verschiedenen Totalitarismen. Die Probleme und Schwierigkeiten kommen dem Menschen also gar nicht so sehr von außen, aus bloßen widrigen Umständen, als vielmehr aus ihm selbst, weil er mit sich und seiner Schöpfung nicht mehr oder nicht mehr richtig fertig wird. Sein schwerstes und ernstestes Problem, hervorgegangen aus seinem wissenschaftlichen Forschen und seinem technischen Wirken in und an der Welt, ist nach einem Wort Guardinis das Problem der „Macht über die Macht“, „ihre Bändigung, ihr rechter Gebrauch“²¹. Dieses Problem ist nicht damit gelöst, daß man ihm einen Verzicht auf wissenschaftliche und technische Betätigung überhaupt auferlegt. Er wird und kann diesen Verzicht nicht annehmen, da es sich in beiden um legitime Tätigkeiten handelt. Vielmehr muß der Mensch zur Überzeugung gebracht werden, daß es heute seine Aufgabe ist, so mit der Macht zu leben, daß er sie weder um ihrer selbst willen noch kindisch als Spielzeug noch als Instrument seiner Triebbefriedigung, gerade auch nicht der Befriedigung des Machttriebes, noch schließlich als Ausdruck seiner Selbstherrlichkeit begehrt und gebraucht, mag auch die Aussicht auf einen richtigen Gebrauch für den Augenblick nicht sehr hoffnungsvoll sein²². Das wird er aber nicht können, es sei denn in der Verantwortung vor einer Instanz, von der er in jedem Augenblick seines Daseins angerufen ist und von der her er erkennt, ob sein Handeln verantwortbar ist oder nicht. Ihm das in der Verkündigung der Herrschaft Gottes in Christus zu zeigen, das wäre wohl Deutung seiner Existenz in einer konkreten Situation. Unter der Herrschaft Gottes leben, ist eine Kategorie christlichen Daseins.

Innerkirchlicher Wandel, seine Wirkungen und Aussichten

Nun entspricht dem Wandel des geistigen Klimas, wie es sich in der Selbstbezogenheit des Menschen und in den daraus für die Verkündigung sich ergebenden Aufgaben ausdrückt, ein innerkirchlicher Wandel, der seinerseits die Verkündigung in die Krisis gebracht hat und sie zu einem neuen Durchdenken ihres Wesens und ihrer Methoden zwingt, und das gerade auch in der Richtung auf Existenzverständnis und Existenzverwirklichung. Er umfaßt die Theologie sowohl, die sich ihrer eigentlichen Grundlage, des in Schrift und Tradition der Kirche gegebenen Kerygmas, wieder intensiv bewußt wird, wie auch das Kirchenbewußtsein und das Frömmig-

²¹ Das Ende der Neuzeit, 102. 104.

²² Vgl. Guardini, a. a. O. 102.

keitsleben, das vor allem von Bibel und Liturgie her zu einer neuen Form geführt wird. Im Grunde ist dieser Wandel die Erneuerungsbewegung, die in einem Rückgriff auf die Quellen christlichen Denkens und Lebens zu einem neuen Start ansetzt in einer Zeit, in der die vorhandene Christlichkeit nicht mehr überzeugt und so keine missionarische Wirkung mehr ausübt. Letztlich eine Fügung und Führung durch den Herrn der Kirche, ist diese Erneuerung bereits die Gegenbewegung gegen die Profanität. Sie hält dem profanen selbstbezogenen Menschen das Bild des gottbezogenen geistlichen Menschen entgegen, der in allem wissenschaftlichen Forschen und technischen Wirken doch als seine wesentliche Aufgabe erkennt, die unausweichliche Sinnfrage richtig zu lösen, d. h. sich und seine Welt in Gott und als unter seiner Herrschaft stehend zu verstehen und zu verwirklichen.

Tatsächlich findet sich in Bibel und Liturgie, gerade weil in ihnen der zum Menschen kommende Gott sich offenbart, auch eine großartige Menschenlehre, eine Deutung des Menschen und seines Daseins aus der Offenbarung Gottes, ein legitimes, weil gnadenhaftes Selbstverständnis des Menschen aus Wort und Sakrament. Hier setzt sich dem profanen Humanismus ein Humanismus entgegen, der sein Fundament in der Offenbarung hat. Gleichwohl wird der Mensch nicht an Gott ausgeliefert und um sein Menschsein betrogen. Es wird ihm vielmehr, in freier Hingabe freilich, erst gesichert. Gott wird ja nicht um seiner selbst willen Mensch, auch nicht um dem Menschen das Werk der Weltbeherrschung zu verbieten und ihn auf eine tatenlose und unfruchtbare Frömmigkeit zu verpflichten, sondern um unseretwillen, um unseres Heiles willen. In Bibel und Liturgie tritt uns Gott entgegen als der, der zum Menschen hingeht, der ein fundamentales Interesse an ihm hat, ihn mit einer unfälichen Liebe umgreift und im Dasein erhält, ihn aber auch gerade deshalb in Anspruch nimmt, als sein Eigentum in einem neuen Sinn fordert, ihn anruft zu sich hin, nicht um ihn despotisch zu besitzen, sondern um ihn zu sich selbst zu führen und zur Erfüllung seiner Aufgabe. Der Mensch aber erscheint in Bibel und Liturgie als der, der in Christus zu Gott hingeht, als der aus Gott lebende und im Gehorsam gegen ihn wirkende Mensch in der Nachfolge Christi, als der anbetende, lobende, dankende und sich opfernde Mensch. Aber wiederum nicht in dem Sinne einer Preisgabe des Menschlichen in einem unwürdigen und sich selbst aufgebenden Verzicht, sondern um aus der durch die Sünde bewirkten vernichtenden Selbstbezogenheit und Weltverfallenheit zur lebenspendenden Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, die ihn erst zu seinen geschichtlich an ihn herantretenden Aufgaben fähig macht. Hier wird der ganze und heile Mensch erwartet, der sich mit der ihm anvertrauten Schöpfung und mit seinem eigenen Werk Gott unterwirft und so sich aus seinen Gefährdungen rettet. Ihm ist zugeordnet die klare, nüchterne, ehrliche, jeden falschen Gefühles bare und

doch so tiefe, begeisterte und aufbauende Frömmigkeit von Bibel und Liturgie, eine Frömmigkeit der göttlichen Qualität, nicht der menschlichen Quantität. Sie braucht gerade auch dem technischen Menschen nicht zuwider zu sein als Ausdruck dessen, dem auch er sich nicht zu entziehen vermag, seines Seins durch und in Gott.

Offensichtlich gibt es also ein Gemeinsames beider Wandlungen, bei dem der Aufbau dem Abbruch entgegenwirkt: das Interesse am Menschen. Darin liegt eine Hoffnung. Sie will ausdrücken, daß die Verkündigung, jede Seelsorge überhaupt, den Drang des Menschen zu sich selbst, zum Selbstverständnis und zur Selbstverwirklichung, aufnehmen muß, um ihn in der rechten Deutung und Erfüllung zu dem für den Menschen entscheidenden Bekenntnis zu führen: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20, 28). Wir mögen es bedauern, daß das „naive“ selbstverständliche Bewußtsein, zu Gott zu gehören, geschwunden, und daß der Mensch auf sich selbst gerichtet ist, aber wir können es nicht ungeschehen machen. Wir können den Menschen auch nicht auffordern, einfach diese unreflektierte Form der Gottesbeziehung wieder aufzunehmen. Sie ist zerbrochen und wird so nicht wieder aufstehen. Der Mensch ist nun einmal irre geworden, hat sich, wenn auch falsch, als möglichen Selbstbezug entdeckt. Wir haben zunächst einfach damit zu rechnen. In diesem Sinn, d. h. in ihrem faktischen Vollzug mag man Wissenschaft und Technik einen neuen Sündenfall des Menschen nennen. Die Umkehr führt aber nicht in den alten Zustand zurück, sondern in einen neuen. Der Mensch, der in Wissenschaft und Technik umkehrt, weiß in einer neuen Weise und tiefer um seine Abhängigkeit, um die Notwendigkeit der Hingabe, des Gehorsams, des Kindseins als zuvor. Der bewußte Drang nach Selbstverständnis und Selbstverwirklichung ist in sich nichts Falsches, wenn er nur im Bewußtsein der radikalen Gottesbeziehung geschieht. Das wahre Selbstverständnis kommt zustande nur in der Wahrheit des Wortes Gottes, wie wir es in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erfahren. Keiner dringt verstehend tiefer in sich selber ein, als wer sich selbst in diesem Wort versteht, in Jesus Christus. Deshalb liegt menschlich und pastoral der mögliche Einstieg in die Profanität darin, in der Verkündigung den Drang des Menschen zu sich selbst aufzunehmen und ihn in einer Existenzdeutung aus dem Worte Gottes ins rechte Ziel zu führen.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano

Von Ulrich Horst OP, München

Seit etlichen Jahren ist das Interesse am Traditionsproblem überall neu erwacht, die Untersuchungen über die Quellen der Theologie und ihr Verhältnis zueinander mehren sich, aber man wird nicht sagen können, daß schon ein Konsens erzielt sei. Ja, es sind neuerdings Gegensätze aufgetaucht, die unüberbrückbar erscheinen¹. Bis vor kurzem hielt man es allgemein für selbstverständlich, daß uns das Evangelium Jesu Christi teils durch die Heilige Schrift und teils durch die mündliche Überlieferung der Apostel zugänglich gemacht werde, daß es sich also um zwei selbständige und gleichwertige Ströme handle, in denen sich das Glaubensgut ausspreche. Zwar wird man nicht behaupten können, daß diese „Zweiquellenlehre“ für die Theologie keine Probleme aufgeworfen hätte, vor allem, was das gegenseitige Verhältnis von Schrift und Tradition anging, aber grundsätzlich hielt man doch beide für gleichberechtigt². Man glaubte in der Trienter Konzilsentscheidung über diesen Gegenstand eine eindeutige Antwort gefunden zu haben und in der nachtridentinischen Theologie ihre verbindliche Interpretation.

Das änderte sich grundlegend, als E. Ortigues fand, daß der endgültige Konzilstext, so wie wir ihn heute besitzen, eine Vorgeschichte hatte, in deren Licht eine neue Deutung der kirchlichen Lehre möglich erschien³. Unabhängig von ihm hat dann J. R. Geiselm ann in einigen eindrucksvollen und scharfsinnigen Studien die Genesis des Trienter Traditionsdekrets untersucht, um hinter den von den Konzilsvätern beabsichtigten Sinn zu kommen⁴. Dabei ergab sich, daß in dem Entwurf,

¹ Vgl. den Überblick bei B. van Leeuwen, Schrift und Tradition, in: *Wiss u. Weish* 21 (1958) 36—50, sowie die gleich zu nennenden Arbeiten von Geiselm ann, Lennerz und P. de Vooght, *Ecriture et tradition d'après des études catholiques récentes*, in: *Istina* 5 (1958) 183—196.

² A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster 1931.

³ E. Ortigues, *Ecritures et traditions apostoliques au concile de Trente*, in: *Rech. sc. rel.* 36 (1949) 271—299. — W. Koch, *Der Begriff traditiones im Trienter Konzilsdekret der sessio IV*, in: *TQ* 1952, S. 46—61; 193—211.

⁴ J. R. Geiselm ann, *Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, in: *Una Sancta Rundbriefe* 11 (1956) 131—150. Dieser Aufsatz wurde erheblich erweitert in dem Beitrag: *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Tradition*, in: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*. Hg. von M. Schmaus, München 1957, S. 123—206. Den allgemeinen geistesgeschichtlichen Hintergrund des Traditionsproblems zeichnet er in seiner Studie, *Die Tradition, in: Fragen der Theologie heute*, hgg. von J. Feiner, J. Trütsch u. Fr. Böckle, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, S. 69—108. Die neueste Zusammenfassung seiner Ansicht findet sich in seiner Arbeit, *Schrift - Tradition - Kirche*, in: *Begegnung der Christen. Fest-*

der den Theologen und Vätern vorgelegt wurde, stand, die Offenbarung sei *partim in scripto* und *partim in sine scripto traditionibus* enthalten; das war eine Formulierung, die schon rein sprachlich zwei voneinander unabhängige und selbständige Glaubensquellen annimmt. Es hieß nämlich im vorbereitenden Text vom 22. März 1564: *Hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*⁵. Zwar wurde dieser Wortlaut am 1. April 1566 von der Mehrheit der Väter gebilligt, stieß aber doch auf den scharfen Widerspruch des Servitengenerals Bonucci und des Bischofs Nachianti, die an einer solchen „Zweiquellenlehre“ Anstoß nahmen und eine Abänderung verlangten. Sechs Tage später, in der entscheidenden Sitzung am 8. April, wird nun ein abgeänderter Wortlaut vorgelegt, der das von den beiden genannten Theologen als untragbar empfundene *partim-partim* ausläßt und durch ein *et* ersetzt; in dieser Form wird das Dekret schließlich allgemein gebilligt⁶. Geiselmann folgert aus dieser Entstehungsgeschichte, daß das Konzil eine klare Entscheidung über das Verhältnis von Schrift und Tradition vermieden habe, auf keinen Fall aber könne das *et* im Sinne des *partim-partim* gedeutet werden⁷. Geiselmann geht in seiner Argumentation methodisch völlig richtig vor, wenn er von dieser sprachlich verschiedenen Formulierung auch auf eine sachliche Neufassung und inhaltliche Änderung schließt. Genau das aber wurde neuerdings von H. Lennertz und J. Beumer entschieden abgelehnt⁸. Beide untersuchen die Vorgeschichte des Dekrets und meinen, die Ersetzung des *partim-partim* durch *et* sei kaum mehr als „eine sprachliche und stilistische Überarbeitung“⁹, der dogmatische Bedeutung nicht zukomme. Überdies sei eine Änderung auf

schrift f. O. Karrer, hg. von M. Roesle u. O. Cullmann, Stuttgart-Frankfurt, 1959, S. 131–159.

⁵ C. Tr. V, 31, 25.

⁶ Zum Verlauf der Konzilsdebatte vgl. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Freiburg 1957, S. 42–82.

⁷ „Mit diesem „et“ ist aber das Konzil einer Entscheidung über das Verhältnis von Schrift und Tradition aus dem Weg gegangen, weil es diese Frage angesichts der beiden auf dem Konzil gegenüberstehenden theologischen Richtungen für noch nicht entscheidungsreif hielt.“ Karrerfestschrift S. 142. Oder S. 141: „Weder ist (auf dem Konzil) die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift ausgesprochen worden, noch ist das Verhältnis von Schrift und Tradition im Sinne des „teils-teils“ entschieden worden. Es kann nicht genug betont werden, daß über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung auf dem Konzil von Trient nichts, aber auch gar nichts entschieden worden ist.“ Vgl. auch E. Ortigues a.a.O. S. 288.

⁸ H. Lennertz, *Sola Scriptura?*, in: Greg 40 (1959) 38–53 u. *Sine scripto traditiones* ebda. S. 624–635.

J. Beumer, Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils, in: Schol 34 (1959) 249–258.

⁹ J. Beumer aaO S. 257.

Grund des Einspruches von Bonucci und Nachianti wenig wahrscheinlich, da der eine schließlich nachgegeben habe, der andere aber ohnehin als Außenseiter betrachtet worden sei. H. Lennerz faßt seine Untersuchung so zusammen: „Wenn die Konzilsväter zuerst das Dekret mit *partim-partim* angenommen haben, ohne eine Bemerkung zu machen, und wenn sie nachher das Dekret ohne *partim-partim* wiederum in gleicher Weise angenommen haben, so dürfte das doch wohl ein Zeichen dafür sein, daß es nach der Ansicht der Väter für den Sinn des Dekretes und seine Lehre ohne Bedeutung ist, ob das *partim-partim* im Dekret gesagt wird oder nicht¹⁰. Das ist, soweit es für das Folgende nötig ist, der Stand der Diskussion; wir wollen uns in sie nicht einschalten, auch das Für und Wider nicht wägen — Geiselmann hat selbst versprochen, auf die Einwände seiner Gegner zu antworten¹¹ —, sondern uns einem anderen Problem zuwenden, das uns nicht unwichtig zu sein scheint und dem gerade in den letzten Veröffentlichungen größere Beachtung geschenkt wird.

Wie Geiselmann hervorhebt, ist die herrschende Meinung unter den führenden Theologen unmittelbar nach dem Konzil von Trient dahin gegangen, daß sie das Dekret im Sinne des *partim-partim* aufgefaßt hätten, also es im Geiste des dann später nicht dogmatisierten Entwurfs verstanden hätten. Somit geht das Mißverständnis der Kirchenversammlung in diesem Lehrstück bis in seine Umgebung zurück, es sollte — von einigen Ausnahmen abgesehen — bis in unsere Tage die maßgebende Interpretation jenes Dogmas bleiben. Zunächst sah Geiselmann in Canisius und Bellarmin die frühesten und bedeutendsten Vertreter dieser Ansicht, deren Catechismus und *Controversiae* sich in der Tat eines beträchtlichen Ansehens erfreuten und lange Zeit als klassischer Ausdruck der katholischen Lehre galten¹². Neuerdings aber hält er Melchior Cano für den ersten, der sich für das *partim-partim* auf Trient beruft¹³. Wäre das so — und die Texte der *Loci theologici* sprechen zunächst uneingeschränkt dafür — dann hätte man die Erklärung, daß sich eine solche Meinung so rasch und unwidersprochen durchsetzen konnte und fast alle Lehrbücher der Folgezeit eroberte, denn die *Loci Canos* waren lange richtungweisend für die gesamte Fundamentaltheologie. Außerdem mußte ihnen eine besondere Autorität zukommen, nicht allein wegen des

¹⁰ a. a. O. S. 50.

¹¹ Karrerfestschrift S. 142 Anm. 21.

¹² J. Beumer hat versucht, diese Meinung als unberechtigt zu erweisen. Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin, in: *Schol* 34 (1959) 1—22.

¹³ „Nicht Canisius, sondern Melchior Cano ist also der erste, der den Reigen beginnt, das Trienter Konzil als Kronzeuge für das *partim-partim* anzurufen.“ Karrerfestschrift S. 135.

Ansehens ihres gelehrten Verfassers, sondern auch auf Grund seiner Teilnahme an der Trienter Kirchenversammlung¹⁴.

Die Loci erschienen zwar erst 1563 nach dem Tode Canos im Jahre 1560, aber A. Lang glückte der Nachweis, daß die ersten zehn Bücher während seiner Lehrtätigkeit in Alcalá und Salamanca (etwa 1543 bis 1550) entstanden sind, dann aber nach seiner Rückkehr vom Konzil nochmals genau durchgesehen wurden¹⁵. Neuestens verschiebt er ihre Abfassung in die Jahre nach 1546¹⁶. Sie wollen die Frage nach den Quellen des christlichen Glaubens stellen, sowie die loci herausfinden, die ihnen dabei helfend zur Seite stehen¹⁷. Das zweite Buch ist darum der Heiligen Schrift vorbehalten, das dritte den Überlieferungen. Beide sind in besonderer Weise die katholische Antwort auf die Angriffe der Reformatoren; ohne die beständige Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Irrlehren sind sie darum weder zu erklären, noch in ihrem Anliegen zu verstehen. Man wird sich diese Entstehungssituation stets vor Augen halten müssen, um gewisse Einseitigkeiten und eine zuweilen scharfe Sprache nicht über Gebühr zu betonen¹⁸.

Nachdem Cano zunächst die erste und wichtigste Glaubensquelle, die Heilige Schrift, in ihrer Autorität in ausführlichen Erörterungen behandelt hat, wendet er sich im dritten Buch den Überlieferungen zu. In welchem Verhältnis die beiden zueinander stehen, wird sich jedoch erst im weiteren Verlauf der Diskussion zeigen. Das erste Kapitel führt die Einwände der Reformatoren auf, vor allem ihre Hauptthese, daß alle Kontroversen einzig und allein auf dem Boden der Heiligen Schrift ausgefochten werden müssen; irgendwelche Traditionen, die von Christus und den Aposteln stammten, werden nicht anerkannt¹⁹. Auch wenn selbst Erasmus in neuerer Zeit behauptet, daß man Theologie nur auf Grund dessen treiben kann, was in der Schrift ausdrücklich enthalten ist, so steht

¹⁴ A. Walz, Die Dominikaner und Trient, in: Das Weltkonzil von Trient, hg. von G. Schreiber, Bd. 2, Freiburg 1951, S. 499 ff.

¹⁵ A. Lang, Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, S. 18.

¹⁶ Art. M. Cano, in: LThK, 2. Aufl., Bd. 2, Freiburg 1958, Sp. 918.

¹⁷ Die Bedeutung der positiven Theologie für Cano ist gut dargestellt bei J. Beumer, Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano, in: Schol 29 (1954) 53–72.

¹⁸ Wir benutzen die Ausgabe der Loci Theologici von H. Serry, Patavii 1734. Um die Auffindung der Zitate zu erleichtern, wird Buch, Kapitel, Seite und Spalte jeweils angegeben.

¹⁹ III, 1 86a: Nam, quod Ecclesiae traditiones a Christo et Apostolis descendunt, existimat nullo modo posse probari . . . Sed quoniam quod Christus, quidve Apostoli fuerint locuti, eos solum nosse putant, qui Christum et Apostolos audire, colligunt, apud nos nunc nec unum quidem dogma posse traditione probari; quin oportere omnes fidei et religionis controversias sacrarum litterarum testimoniis componere.

doch weder er noch Luther mit dieser Ansicht allein, vielmehr haben sie darin schon zahlreiche Vorläufer, von Wiclif über die Arianer, Valentinianer bis zu Marcion und manch anderen. So maßen sich die Neuerer zu Unrecht an, gewissermaßen als die Erfinder dieses Schriftprinzips zu gelten, ja, man wird sogar sagen können, ein solcher Grundsatz ist allen Häretikern insgesamt zu eigen, unter welchen Formen er sich auch immer zeigen mag. Seine Anhänger argumentieren so, um die Wertlosigkeit jeder kirchlichen Überlieferung zu erweisen: durch menschliche Schwäche, Vergeßlichkeit und Unachtsamkeit könne alles, was nicht geschrieben ist, und dadurch sich Fehldeutung und Irrtum entzieht, verfälscht und entwertet werden.

In zwölf Argumenten faßt nun Cano die Lehren seiner Gegner zusammen; sie sollen bezeugen, daß zum Beispiel Augustinus die Suffizienz der Schrift gelehrt habe, wobei sie sich auf *In Joh tr.* 49 berufen. Auch Paulus und Hieronymus werden angeführt, um zu zeigen, daß Überlieferungen unnütz und überflüssig seien. Der Gipfel aber ist die Behauptung, daß die Christen keine Geheimlehren, also unkontrollierbare Traditionen, kennen, daß Jesus Christus vielmehr öffentlich gepredigt habe. Außerdem sei es gerade für die Heiden, Juden und Sarazenen kennzeichnend, sich auf menschliche Überlieferungen zu stützen und so das Gotteswort zu entwürdigen.

Die Einwände wiegen schwer, Cano macht sich seine Erwiderung nicht leicht, aber es macht ihm Kummer, mit seinen Gegnern zu disputieren, da sie die gewohnten theologischen Prinzipien einfach leugnen. Was soll man gegen sie schreiben, da sie keine Gesetze anerkennen wollen, die den Sinn der Heiligen Schrift festlegen, vielmehr alles ihren eigenen, willkürlichen Einfällen überlassen? Gibt es etwas Törichtereres, als mit jemand disputieren, der nur Schriftworte gelten läßt, aber ihre Deutung dann sich selbst vorbehält²⁰. Wollte man die diesbezüglichen Hauptthesen der Lutheraner kurz zusammenfassen, so dürfte man sie in Folgendem sehen:

1. Die Schrift hat nur einen Sinn. Cano hält das zwar für falsch, geht aber darauf nicht näher ein, sondern gesteht ihnen das großmütig zu, vermutlich, weil er vom Gegenteil nicht so ganz überzeugt ist.

²⁰ III, 2 88a: *Ergo vero cum Lutheranis quotiescumque me comparo ad disserendum, repente a me avertitur ration mea, et statim mihi disputandi ratio tollitur ... Quid ergo contra hos scribam, qui nullam in Ecclesia legem esse volunt, per quam scripturae sensa finiantur; sed suo cuique ingenio esse utendum, nec id sentire oportere, quod alii senserint, sed quod ratio propria praescripserit? Quid autem stultius, quam cum eo disputare, qui nihil admittit nisi scripturae verba, sed huius interpretationem sibi uni reservans reliquos omnes existimat miris modis hallucinari.*

2. Sie ist in sich so einsichtig, daß sie von jedermann ohne Lehrer verstanden werden kann; einer Überlieferung zu ihrem Verständnis bedarf man daher nicht. Dagegen muß man sich jedoch mit aller Entschiedenheit wenden, so fährt Cano fort, denn die Schrift enthält so viele unklare und dunkle Stellen, ist häufig durch sprachliche Schwierigkeiten, mehrdeutige Sätze und vom normalen Sprachgebrauch abweichende Redensarten so schwer faßbar, daß selbst ganze Generationen gelehrter Männer nicht alle Unklarheiten haben aufheben können²¹. Zudem ist die Geschichte der beste Gegenbeweis für die These von der Allgemeinverständlichkeit der Offenbarung, da sich ja alle Häresien auf sie berufen wollen. Auch Luther hat gestehen müssen, einige Psalmverse nicht befriedigend erklären zu können.

Nachdem Cano so mit einigen Gründen die Problematik der einseitigen Betonung der geschriebenen Glaubensquellen aufgeworfen hat, legt er im folgenden Kapitel nun seinerseits die positiven Fundamente für eine katholische Lehre von der Tradition, aber aus dem bisher Gesagten ahnt man schon, worauf sich hauptsächlich seine Argumente stützen werden.

Auf vier Fundamenten ruht seine Auffassung von der Tradition.

I. Die Kirche ist älter als die Schrift, mithin kann es auch ohne Schrift Glauben und Religion geben²².

Als Beweis mag dienen, daß die Menschen vor Moses wahre Gottesverehrer gewesen sind, obwohl sie sich nur auf die mündliche Überlieferung ihrer Vorfahren haben berufen können. Aber weit schwerer wiegt die Tatsache, daß Christus selbst nie ein Buch geschrieben hat, auch nie eins zu schreiben befahl; das Evangelium ist vielmehr zunächst in die Herzen der Gläubigen geschrieben worden. Ebenfalls haben die Apostel, bevor sie etwas schriftlich niederlegten, mündlich die Frohbotschaft verkündigt²³. Cano dienen als Zeugen für diese Ansicht Irenaeus, Eusebius, Chrysostomus und Hieronymus.

Man darf also behaupten, daß das geschriebene Evangelium zum bereits verkündeten Glauben hinzugekommen ist und ihm nicht voraus-

²¹ III, 2 89a: *Sunt in libris sacris loca plurima, in quibus tanta difficultas et obscuritas inest, ut post veterum omnium interpretum vigilias, studia, operas adhuc vix a doctissimis et optimis quisbusque intelligi posse videantur. Und a.a.O. 89b: Quod si scripturae in varium sensum torqueri flectique non queunt, quomodo haereses omnes ex prava intelligentia scripturarum ortae sunt?*

²² III, 3 90b: *Ecclesiam esse antiquiorem scriptura, fidemque proinde et religionem sine scriptura constare.*

²³ III, 3 90b: *Christus etiam Dominus librum nullum scripsit, imo quantum legimus, ne praecepit quidem, ut scriberetur. Lex ergo evangelica, quae lex spiritus est, non literae, non est a principio literis exarata, sed in animis fidelium insculpta. Nam et caeteri Apostoli prius viva voce evangelium docuerunt, deinde mandarunt literis.*

ging²⁴. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen, die geeignet sind, der einseitigen Betonung des geschriebenen Wortes durch die Reformatoren den Boden zu entziehen.

1. Zuerst gab es in der Kirche die Überlieferung. Außerdem hat die Urkirche ihre Autorität nicht von der Schrift, sondern umgekehrt: die Schrift hat sie von der Überlieferung²⁵.

2. Als notwendige Konsequenz ergibt sich aus 1.: es gab einmal eine Zeit — vor Abfassung des Neuen Testaments — da existierten schon Glaubensaussagen, denen wir auch heute noch glauben müßten, selbst wenn die Apostel uns schriftlich nichts mehr hinterlassen hätten²⁶.

Die Argumentation Canos ist geschickt. Mit dem Hinweis auf die geschichtliche Priorität der mündlichen Überlieferung gelingt es ihm, ihren Wert ins rechte Licht zu rücken und zugleich den Protestanten vor Augen zu halten, daß ihr Grundsatz, allein aus der Schrift den Glauben zu begründen, unberechtigt ist, weil die Bibel auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte aus der lebendigen Verkündigung nicht den absoluten Primat hat, den die Reformatoren ihr gern zuschreiben möchten.

Damit leitet Cano zum zweiten Fundament über.

II. Nicht das gesamte Glaubensgut ist in der Schrift enthalten²⁷. Die Frage nach der Suffizienz der geschriebenen Offenbarung wird uns ein wenig länger zu beschäftigen haben, da sie in entscheidender Weise Eigenart und Wert der Überlieferung bestimmt. Hier sei nur festgestellt, daß Cano die ewige Jungfräulichkeit Mariens, den Abstieg Christi zur Unterwelt, die Kindertaufe, die Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi, den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn, die Gleichheit der drei göttlichen Personen in einer Wesenheit und ihre Unterschiedenheit durch relative Eigenschaften für nicht ausdrücklich in den kanonischen Büchern ausgesprochen hält. Allerdings muß sogleich bemerkt werden, daß nach ihm diese Glaubenswahrheiten keineswegs der Schrift völlig fremd sind und daher aus anderen Quellen uns zugänglich gemacht werden müßten; vielmehr ist es so, daß

²⁴ III, 3 91a: *Constat igitur, doctrinae fidei jam vulgatae scriptionem Evangeliorum accessisse, non praecessisse.*

²⁵ III, 3 91a: *Constat item, Christianam Ecclesiam et religionem non literis primum, sed traditione substituisse. Constat rursus, fidei doctrinam in Ecclesia primitiva non scripturis habuisse auctoritatem, sed contra scripturas a traditione...*

²⁶ III, 3 91a: *Constat denique, aliquando in Ecclesia fuisse catholica dogmata, quae sacris nullis libris continerentur. Quare permotus Irenaeus, ait, quod etsi Apostoli nullas nobis scripturas reliquissent, tamen optrebat nos sequi ordinem traditionis Ecclesiae, quam fideles scilicet ante scriptum Evangelium sequebantur.*

²⁷ III, 3 91a: *Non omnia, quae ad doctrinam Christianam pertinent, esse etiamnum in sacris literis expressa.*

sie auf noch nicht näher bestimmte Art in ihr irgendwie enthalten sind, aber erst durch die Erklärung der Kirche aus einer gewissen Dunkelheit ins volle Licht des Glaubens gelangen²⁸. Dieser Text wäre mit einer Suffizienz der Heiligen Schrift durchaus vereinbar, auch im Sinne, wie sie heute meist aufgefaßt wird, das aber scheint im dritten Fundament schließlich für andere Wahrheiten ausdrücklich ausgeschlossen zu werden.

III. Vieles gehört zur christlichen Lehre, was weder offen noch dunkel in den heiligen Büchern enthalten ist²⁹.

Das scheint in der Tat auf eine Insuffizienz der Schrift hinauszulaufen, da diesmal klar gesagt wird, gewisse Glaubensaussagen seien in ihr nicht enthalten und zwar in gar keiner Hinsicht. Aber was für einen Inhalt haben sie, sind es etwa Dogmen, die heilsnotwendig zu glauben sind oder nur solche Wahrheiten, die in einem weiteren Sinne aus ihnen im Laufe der Geschichte entfaltet worden sind?

Cano gibt selbst eine Aufzählung der Lehren, die nach ihm nur mündlich überliefert worden sind. Dazu gehören der Zusatz zum Kelchwort *mysterium fidei*, viele Taten und Worte Jesu während seines irdischen Lebens, die von den Hagiographen nicht berichtet werden, die Anrufung der heiligen Martyrer und ihre Gedächtnisfeier, die Bilderverehrung, daß der Priester Leib und Blut zugleich konsekriert und sumiert und endlich, daß die Sakramente der Weihe und Firmung unwiederholbar sind. Außerdem noch vieles andere, was jedoch offenbar die Mühe nicht lohnt, einzeln aufgeführt zu werden. Das alles aber halte die Kirche so, als wäre es uns schriftlich aufgezeichnet worden³⁰. Schließlich gehört noch dazu der Kanon beider Testamente, denn nirgendwo ist ausdrücklich gesagt, daß nur vier Evangelien und vierzehn Paulusbriefe für kanonisch zu halten sind³¹.

Das Kapitel endigt mit der schlichten Feststellung: *Multa igitur sunt fidei catholicae dogmata, quae sacris literis non habentur*³².

²⁸ III, 3 91a, b: Von den aufgezählten Dogmen gilt *non ita expressa in libris canonicis invenies, sed adeo tamen certa in fide sunt, ut contrariorum dogmatum auctores ecclesia haereticos judicavit. Quemadmodum igitur articulus resurrectionis continebatur in illo, Ego sum Deus Abraham et Isaac, quod postea Christus Dominus minus intelligentibus exposuit, ita nonnulla per spiritum veritatis explicuit ecclesia, quae in sacris literis habentur obscura.*

²⁹ III, 3 91b: *Multa pertinere ad Christianorum doctrinam et fidem, quae nec aperte, nec obscure in sacris literis continentur*

³⁰ III, 3 91b.

³¹ III, 3 91b: *Quatuor demum evangelia, quae nunc ecclesia recipit, quatuordecim epistolas Pauli, breviter, ut in summa dicam, utrumque et vetus et novum testamentum firmissime retinemus; nec tamen ea tenere possumus scripturae auctoritate.*

³² III, 3 91b.

Immerhin drängt sich schon hier die Feststellung auf, daß Cano die Begriffe *fides* und *doctrina fidei* offenbar in einem weiteren Sinne versteht, als wir es zu tun pflegen. Er zählt zu ihnen nicht nur die Glaubensgeheimnisse, sondern auch vieles, was einfach zur kirchlichen Praxis gehört oder erst später in seiner Bedeutung erkannt wurde. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß er die im II. Fundament aufgeführten Dogmen, deren Heilsbedeutung er ganz sicher viel höher einschätzt als die soeben erwähnten, in der Schrift begründet sieht, wenn auch *obscure* und *occulte*, die weniger bedeutsamen aber nur in der Überlieferung.

IV. Aus schwerwiegenden Gründen haben die Apostel einiges schriftlich und einiges mündlich wiedergegeben³³.

Schon die alten Philosophen haben mündlich ihre Lehren der Nachwelt vermittelt, so etwa Pythagoras, Galenus und Cicero. Ähnliches ist für gewisse Priester bezeugt. Auch hat Moses nach Origenes und Hieronymus von Gott ein „Geheimgesetz“ anvertraut bekommen, das dann später über Josue allgemein bekannt wurde. Daneben sucht Cano mit vielen Beispielen aus der Antike zu belegen, daß es neben den Büchern allezeit auch Geheimlehren gegeben habe, die nur eingeweihten Kreisen verständlich und zugänglich waren, nicht aber dem *vulgus*. Ähnliches gilt gleichfalls für die Apostel, auch sie haben nicht allen alles gesagt, sondern den Gebildeten und Ungebildeten auf verschiedene Weise gepredigt. So haben sie die heiligen Riten der Sakramente nicht allen ohne weiteres anvertraut³⁴. Aber damit ist noch nicht das Entscheidende gesagt, warum die Apostel nicht alles schriftlich aufgezeichnet haben; der wirkliche Grund dafür ist, daß ein Mysterium aufhört ein solches zu sein, wenn es allen Ohren zugänglich wird. Außerdem soll es nicht von den Heiden verspottet werden können. Schließlich ist dem gesprochenen Wort eine verborgene Kraft eigen, die man beim toten Buchstaben vergeblich sucht³⁵. Das geschriebene Wort, so argumentiert er weiter, ist kein eigentliches Wort, und darum achten wir in der Kirche auch so das lebendige und gesprochene. In den Auseinandersetzungen mit den Häretikern ist ferner die Tradition viel beweiskräftiger; denn den Sinn der Schrift kann man verdrehen, wie die Beispiele aller Häretiker zeigen, die alle darin eins sind, daß sie die Überlieferung als korrigierende Norm

³³ III, 3 91b: *Apostolos maximis de causis alia quidem literis, alia autem viva voce prodidisse.*

³⁴ III, 3 93a: *Quod si Apostoli, quibus formis sacramenta essent conficienda, quibusve ritibus administranda, aliaque id genus religionis secreta, passim vulgo tradidissent, quod esset aliud, quam adversus Christi legem sanctum dare canibus . . . ?*

³⁵ III, 3 93a: *Nec enim mysterium est, quod ad populares aures affertur. Haec itaque prima ratio est, cur Apostoli quaedam sine scripto traderent . . . Secunda est, quoniam habet nescio quid latentis energiae viva vox . . .*

verwerfen³⁶. Ja, man wird sagen müssen, der schlagendste Grund, warum es überhaupt eine Überlieferung gibt, liegt darin, daß ohne sie der wahre Schriftsinn verborgen bleiben muß, sein Verständnis ist daher von den Aposteln *viva voce* ihren Schülern übermittelt worden, die ihn ihrerseits der Nachwelt hinterlassen haben, damit so in lebendiger Auslegung durch die Jahrhunderte allen die Wahrheit des Evangeliums bekannt werde³⁷.

Diese Aufgabe, das Glaubensgut zu bewahren, fällt aber nicht irgendjemand zu, sondern nur den *sapientes* und *prudentes*. Es folgt nun das berühmte Zitat aus *De coelesti hierarchia* c. 1 des Pseudo-Dionysius, das als Beweis für diese Behauptung dienen soll. Seine Vorgeschichte und Nachwirkung ist unlängst von Geiselmann ausführlich dargestellt worden³⁸. Wegen seiner Bedeutung bringen wir es in seinem Wortlaut³⁹: *Qua de re Dionysius Timotheum diligentius admonet, ne sancta sanctorum efferat, ea passim rudibus exponens, sed sanctis solis sacrarum rerum intelligentias secretius pandat. Ob hanc enim causam primos illos nostros duces necessario summa, et supersubstantiali partim scriptis, partim non scriptis institutionibus, juxta quod sacrae definiunt leges, tradidisse.*

Bemerkenswert an diesem Text ist das *partim-partim*, das in dieser Form eine klare Zweiteilung der Glaubensquellen besagt, die beide unverbunden nebeneinander stehen. Zuerst taucht er nach Geiselmann bei John Fisher (Nona veritas S. 33) auf⁴⁰. Allerdings bleibt die Zweiteilung noch ohne besondere Folgen für seine Traditionslehre, diese zeigen sich dann offenkundig bei Eck, der das Zitat im Sinne der „Zweiquellenlehre“ verwendet, so daß er die Insuffizienz der Schrift für erwiesen hält, weil der Abstieg Christi zur Hölle, die Feier des Sonntags und die Jungfräulichkeit Mariens in ihr nicht enthalten sind⁴¹. Eck nennt auch den Übersetzer des von ihm verwendeten Dionysstextes; es ist der Camaldulensis. Über die mittelalterlichen Dionysübersetzungen sind wir gut unterrichtet⁴², von den fünf bekannten ist hier die von Ambrosius Traversari gemeint,

³⁶ III, 3 93b, 94a: *Scripturae enim in varios sensus facile trahuntur, traditiones non item.*

³⁷ III, 3 94a: *Quis autem verus ac legitimus scripturae sensus habendus sit, nisi Ecclesiae traditione cognosci certo non potest. Atque hinc patet causa gravissima, cur traditiones Apostolicae fuerint necessariae. Sensus enim scripturarum Apostolicarum non erat ab Apostolis scripturis aliis explicandus, nisi ipsi in opera sua ederent commentarios, quod a viris gravissimis semper alienum fuit. Intelligentiam ergo scripturae sacrae discipulis suis viva voce tradiderunt.*

³⁸ Geiselmann, Das Konzil von Trient . . . S. 140 ff.

³⁹ III, 3 94b.

⁴⁰ Geiselmann a.a.O. S. 140.

⁴¹ Ebda. S. 141.

⁴² Vgl. M. Grabmann, Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. I, München 1926, S. 449–468.

die zu Beginn des 15. Jh. entstanden ist. Nur sie bietet das *partim-partim*, aus dem sich eine Aufspaltung der Offenbarungsquellen nahelegt, alle anderen weichen gerade in diesem Punkt von ihr ab. „Und damit geht auch das *partim scriptis, partim non scriptis constitutionibus suis* zu Lasten des Ambrosius Traversari. Wir gehen wohl nicht fehl, in ihm den Vater dieser Formel zu sehen.“⁴³

Der Einfluß dieser Autorität dürfte in der Tat beträchtlich gewesen sein, denn noch immer galt Ps. Dionys als Apostelschüler. Auch Cano beruft sich auf ihn, wie wir gesehen haben, und zieht sogleich klare Folgerungen aus diesem Text. So haben die Apostel die Lehre des Evangeliums teilweise schriftlich und teilweise auch mündlich überliefert, die Aufspaltung der Offenbarung scheint also offenkundig zu sein⁴⁴. Als Kronzeugen hierfür werden angeführt an erster Stelle Ps. Dionys, Clemens v. Alexandrien, Origenes, Papias, Eusebius, Irenaeus, Tertullian, Cyprian, Hieronymus, Augustinus, Damascenus und Basilius. Wer kann einer solchen Wolke von Autorität Widerstand entgegensetzen, so fragt Cano? Es geht hier nicht darum, ob diese Väter überhaupt zum Beweis herangezogen werden können — eine solche Frage wird man heute wohl verneinen müssen —, aber ebenso sicher ist es auch, daß Cano bei ihnen seine Ansicht wiederzufinden glaubte. So drängt sich ihm die Konsequenz auf: *Consentiamus igitur, quod negari non potest, fidei doctrinam non scripto totam, sed ex parte verbo ab Apostolis esse traditam*⁴⁵.

Ungelöst bleibt hier allerdings noch die Frage, auf welche Weise uns die Überlieferungen der Apostel zugänglich und greifbar werden; aber an anderer Stelle spricht er sich auch darüber aus. Sie sind nirgendwo deutlicher zu finden als in den Zeugnissen der Väter, also wiederum letzten Endes im geschriebenen Wort⁴⁶. Aber unterliegen sie nicht ebenfalls der Mißdeutung und dem Irrtum? Wo gibt es eine Garantie für ihre Authentizität und für ihren rechten Gebrauch? In unserem Zusammenhang beantwortet Cano diese Fragen nicht so klar, wie es wünschenswert wäre, aber in seinem Traktat über die Autorität der Kirche gibt er seine Lösung an: es ist allein der Geist Gottes, der die Kirche, weil sie „Säule und Grundfeste“ der Wahrheit ist, von aller Irrlehre bewahrt und so auch das

⁴³ Geiselmann aa.O. S. 144.

⁴⁴ III, 3 94b: *Nunc fundamentum illud confirmandum est, ostendumque, Apostolos Evangelii doctrinam partim scripto, partim etiam verbo tradidisse.*

⁴⁵ III, 3 94b.

⁴⁶ VII, 3 228b: *Non enim aliunde apertius, quam ex Sanctorum veterum testimoniis plerasque traditiones agnovimus.* II, 2 21b: *Existimo deinde, huiusmodi traditionem Apostolicam non alia ratione melius innotescere quam per Patres, et Doctores post Apostolos succedentes.*

Zeugnis der apostolischen Tradition rein und unversehrt durch die Jahrhunderte leitet⁴⁷.

Aber es gibt daneben noch Hilfsmittel, Kriterien, die es ermöglichen, aufzuweisen, was sich als apostolische Tradition bezeichnen darf und was nicht. Sache der Theologen ist es daher, der Kirche bei diesem beschwerlichen Werk zu helfen und mit Hilfe der positiven Theologie die Quellen zu untersuchen⁴⁸.

Vier Wege hat Cano im dritten Buch ausgearbeitet, um echte und unechte Tradition voneinander zu scheiden. Und auch hier stoßen wir auf das wichtige Problem, was er unter apostolischer Tradition eigentlich verstanden hat. Bezeichnenderweise sind es auch diesmal wiederum Wahrheiten, die nicht im strengen Sinne zum Heile notwendig sind, wie die niederen Weihen, das Fasten, die Kindertaufe, Bilderverehrung und das Symbolum fidei; mehr weiß er vorläufig nicht aufzuzählen, wir gehen aber kaum fehl, wenn er in ihnen die wichtigsten sah.

Die vier Wege:

1. *Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur*⁴⁹.

Wenn also z. B. die Einsetzung der niederen Weihen auf keinen Papst, kein Konzil usw. zurückgeführt werden kann, so muß sie apostolischen Ursprungs sein, da alle Mittel versagen, ihre Entstehung aus anderen Gründen verständlich zu machen. Cano glaubt, für die Weihen sei das der Fall, auch das Fasten sei apostolischer Herkunft, da die Väter es als schon bekannt voraussetzen, mit der Kindertaufe, der Jungfrauenweihe, der Ordensprofeß, der Bilderverehrung *et alia id genus multa* verhält es sich ähnlich.

2. *Si quod fidei dogma patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt, hujusque contrarium ut haereticum refutarunt, quod tamen e sacris literis non habetur, id nimirum per Apostolicam traditionem habet Ecclesia*⁵⁰.

Zu diesen Glaubenssätzen rechnet Cano die ewige Jungfräulichkeit Mariens, den Abstieg Christi zur Hölle, schließlich noch die genaue Zahl der Evangelien und anderes mehr. Wie wir bereits wissen, haben wir eine ähnliche Aufzählung schon einmal kennengelernt (Fundam. II), allerdings mit der bemerkenswerten Einschränkung, daß diese Dogmen der Schrift

⁴⁷ IV, 4 121a: *Illud nos dicamus potius, recte fideles Ecclesiam catholicam credere, non solum in eo sensu, ut Ecclesiae catholicae fides deficiat numquam, sed in eo etiam, ut nihil ipsa credere aut docere possit, quod sit verae fidei contrarium.* — Vgl. A. Lang, *Die Loci Theologici* . . . S. 125—128.

⁴⁸ Vgl. J. Beumer, *Positive und spekulative Theologi* . . . S. 60—64.

⁴⁹ III, 4 95b.

⁵⁰ III, 4 96b.

keineswegs ganz unbekannt sind, sie sind in ihr *obscure* und *occulte* enthalten, bedurften aber zu ihrer näheren Entfaltung der Mithilfe der Tradition und der Kirche. Es wäre also unberechtigt, in ihnen eine apostolische Überlieferung im strengen Sinne zu sehen, d. h. nach Art der „Zweiquellenlehre“ sie nur mündlich überliefert zu denken.

3. *Si quicquam est nunc in ecclesia, communi consensu fidelium probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex Apostolorum traditione necessario derivatum est*⁵¹.

Unter diese Gruppe fallen Lösung von Gelübden und Eiden, die Aufhebung der Ehe durch eine klösterliche Profeß. Das alles liegt nicht in menschlicher Macht, muß also apostolischen Ursprungs sein.

4. *Si viri ecclesiastici aliquod dogma, vel unam quamlibet consuetudinem uno ore testentur nos ab Apostolis accepisse, sine dubio certum argumentum est, ut ita esse credamus*⁵².

Als Beispiele führt Cano auf die Bilderverehrung und das apostolische Symbolum, mehr *exempla* wolle er nicht beibringen, da sie wohl die wichtigsten sind.

Haben wir damit die Kriterien kennengelernt, nach denen man die falschen von den echten Traditionen unterscheiden kann, so beantwortet Cano nunmehr die Frage, ob es innerhalb der Überlieferung noch verschiedene Gruppen gebe. Einige Traditionen sind zeitlich begrenzt: die Taufe im Namen Jesu und das Verbot des Blutgenusses; andere sind für immer eingesetzt, z. B. die Beimischung des Wassers bei der Kelchbereitung.

Wesentlicher ist schon die folgende Einteilung: gewisse Traditionen haben die Apostel von Christus selbst empfangen, die Sakramentalität der Ehe, Firmung und der Letzten Ölung. Von ihrer Verpflichtung kann die Kirche nie befreien, ihr steht es darum auch nie zu, Materie und Form dieser Sakramente zu verändern⁵³. Andere hinwiederum stammen von den Aposteln selbst, die sie zum Nutzen der Kirche eingesetzt haben, z. B. das Fasten.

Mit Sicherheit und Festigkeit muß daher jede Wahrheit geglaubt werden, die in nichts von der kirchlichen Überlieferung abweicht. Wer sie verachtet, wird mit Recht als Häretiker bezeichnet, wie das eine Reihe von Konzilien beweisen. Am Schluß dieser Aufzählung steht die neueste kirchliche Äußerung in diesen Fragen, die gleichsam unter eine lange Entwicklung den Schlußstrich zieht: die Trienter Kirchenversammlung. Cano zitiert das Traditionsdekret, aber in einer etwas abgewandelten und ver-

⁵¹ III, 4 96b.

⁵² III, 4 97b.

⁵³ III, 5 98a: *Ex traditionum quippe vinculo, quas a Christo acceptas Apostoli fidelibus servandas reliquere, ecclesia fideles eximere non potest* . . .

kürzten Form, die ihm den Vorwurf eingetragen hat, er habe in den Text das *partim-partim* hineingelesen, indem er gerade das ausgelassen habe, was ihm eine solche Deutung hätte verwehren müssen⁵⁴. Um zu prüfen, ob dieser Tadel gerechtfertigt ist, stellen wir darum beide Texte nebeneinander.

Sessio IV Denz. 783

Tridentina Synodus . . . hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt . . . nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia recipit et veneratur.

Loci Theol. III, 6 101ab

Sacrosancta Tridentina Synodus prospiciens veritatem Evangelii salutarem, et morum doctrinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus ipsius Christi, quae ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia cum libris sacris suscipit et veneratur.

Wie man sogleich sieht, ist der Wortlaut der eigentlichen Definition in beiden Texten im wesentlichen gleichlautend, nur läßt Cano die Einleitung zu ihr aus. Zweifellos ist das ein Mangel, aber es fragt sich, ob in ihr etwas enthalten ist, was Cano hätte veranlassen müssen, seine Ansicht zu ändern, die natürlich — das muß man zugestehen — von einem später noch zu erläuternden *partim-partim* ausgeht. Wenn wir recht verstanden

⁵⁴ Geiselmann in Karrerfestschrift S. 134 f. — Ähnlich auch E. Ortigues, La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique, in: Foi et Vie, Juli 1951, S. 317—321.

haben, hängt doch alles davon ab, wie das *et* in der Definition zu deuten ist, und diese Deutung — ob sie richtig oder falsch ist, sei hier dahingestellt — wiederum wird nur möglich, wenn man die Vorgeschichte des Dekrets kennt, derzufolge aus dem ursprünglich vorgesehenen *partim-partim* ein *et* wurde. Es fragt sich in der Tat, ob ein unbefangener Leser des Konzilstextes ohne Kenntnis der Vorverhandlungen und Diskussionen zu einem anderen Ergebnis hätte kommen können. Das wird man wohl verneinen müssen, wie die Geschichte offensichtlich gezeigt hat. Man könnte darum Cano höchstens vorwerfen, sich nicht um die Genesis des Dekrets gekümmert zu haben, aber wohl kaum, die besagte Einleitung ausgelassen zu haben. Ein solcher Vorwurf wäre erst berechtigt, wenn aus ihr eindeutig zu erweisen wäre, daß die „Zweiquellenlehre“ in ihr ausgeschlossen ist. Das aber dürfte nicht der Fall sein.

Wir möchten jedoch, das sei eigens hervorgehoben, keineswegs behaupten, Cano habe die Trienter Entscheidung in allem erschöpfend und richtig gedeutet, wohl aber, daß sich ihm nicht ohne weiteres eine andere Interpretation nahegelegt hat. Die spätere Entwicklung bei Canisius und Bellarmin bestätigt das.

Damit ist im wesentlichen die Darstellung der Traditionslehre Canos abgeschlossen. Welche Schlüsse darf man aus ihr ziehen, und wie sieht er insbesondere das Verhältnis der mündlichen Überlieferung zur Hl. Schrift? Man wird zunächst sagen müssen, daß als selbstverständlich zwei Glaubensquellen angenommen werden. Die eindeutige Berufung auf das *partim-partim* beweist das. Angesichts der entschiedenen Leugnung jeder kirchlichen Tradition, die der Willkür Tür und Tor öffnete, mußte Cano ein objektives Kriterium suchen, das eine irgendwie alle verpflichtende Norm darstellte und einen eindeutigen Sinn der Hl. Schrift in allen wichtigen Glaubensaussagen sicherte. Das geschriebene Wort Gottes konnte es nicht sein, da der Grundsatz *scriptura sui interpretes* offensichtlich zu keinem Ziel führte, also muß ihre normierende Deutung irgendwo außerhalb gesucht werden, eben in der Tradition⁵⁵. Man wird bei unserem Problem nie außer acht lassen dürfen, daß Cano den ganzen Fragenkomplex in lebhafter und manchmal sogar leidenschaftlicher Auseinandersetzung mit den heftigen Angriffen der Reformatoren behandelt und somit manches notwendigerweise übertreibt und überspitzt.

Hinzu kommt für den Theologen des 16. Jh. eine Schwierigkeit, von deren Größe wir uns heute vielleicht nicht mehr die rechte Vorstellung machen können: wie die zahlreichen kirchlichen Gewohnheiten verteidigen, die von der Reformation radikal geleugnet wurden, und die doch wesent-

⁵⁵ Zur zeitgenössischen Behandlung dieses Problems vgl. P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux 1932, S. 284—309.

lich mit dem katholischen Glauben verbunden schienen? Wie die niederen Weihen, das Fasten u. dgl. rechtfertigen, für die insgesamt eine Berufung auf die Schrift unmöglich war?

Das vorausgesetzt, müssen wir folgendes sagen:

1. Cano hat durchaus, wie wir glauben, die Suffizienz der Hl. Schrift gelehrt, wenigstens alle Wahrheiten betreffend, die heilsnotwendig zu glauben sind⁵⁶.

Es hat sich im Verlauf unserer Untersuchung ergeben, daß alle Dogmen im strengen Sinn im geschriebenen Gotteswort enthalten sind, und zwar die meisten auf ausdrückliche Weise, einige andere aber *obscure* und *occulte*, die erst mit der Zeit von der Kirche entfaltet worden sind. Als Beispiel diene der Abstieg Christi zur Hölle und die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens. Ihre Heilsnotwendigkeit schätzt er offenbar viel höher ein als die übrigen Wahrheiten, die nach ihm lediglich in der apostolischen Überlieferung verankert sind. Man wird bei dieser Gelegenheit noch einmal darauf hinweisen müssen, daß Canos Begriff der *doctrina fidei* viel weiter ist als der heutige. Hätte er unser Wissen von der mehr oder weniger zufällig gewordenen Praxis der Kirche gehabt, so wäre wohl sein Traktat über die Überlieferung ein wenig anders ausgefallen, weil er dann die Wahrheiten, die zur *doctrina fidei* gehören, gewiß enger gefaßt hätte; die starke Betonung der zweiten „Glaubensquelle“ wäre dann unnötig gewesen⁵⁷.

2. Komplizierter ist es aus den angegebenen Gründen, das Verhältnis von Schrift und Tradition genau festzulegen. Man wird nicht umhin kommen zu sagen, daß Cano unter dem Eindruck der reformatorischen Thesen die äußere Zerteilung der Glaubensquellen ziemlich scharf betont. Er scheint der Überlieferung sogar den gleichen göttlichen Charakter zuzusprechen wie der Hl. Schrift⁵⁸.

⁵⁶ Zum Problem und der Bedeutung dieser Suffizienz vgl. die Ausführungen Geiselmans in der Karrerfestschrift S. 153—159.

⁵⁷ Wie vorsichtig und zurückhaltend der hl. Thomas, unbelastet von allen Kontroversen und Einseitigkeiten, das Problem der Tradition gesehen hat, beweisen die Untersuchungen von G. Geenen OP, *The place of tradition in the theology of St. Thomas*, in: *The Thomist* 15 (1952) 110—135 und die Zusammenfassung Saint Thomas et les Pères, in: *Dict. de théol. cath.* t. 15, 1 col. 738—761. Dort sagt er: *Saint Thomas enseigne donc que l'écriture, par rapport aux explications des Pères, suffit seule, parce qu'elle a déjà dit tout ce que les Pères diront plus tard . . . Les catholici tractatores, les expositores Sacrae Scripturae, n'ont donc aucune autorité si ce n'est précisément en fonction des Ecritures et par rapport à elles* (col. 757). Vgl. Y.-M. Congar, „Traditio“ und „Sacra Doctrina“ bei Thomas von Aquin, in: *Kirche und Überlieferung*. Hrsg. von Joh. Betz und H. Fries, Freiburg 1960, 170—210.

⁵⁸ III, c. posttr. 104a: *(Calvinus) accusat enim Ecclesiam, quasi traditiones contra sacras literas invexerit . . . At vero quamvis traditiones Ecclesiae*

Aber dennoch bleibt eine sehr enge Zuordnung der beiden Quellen bestehen — einmal abgesehen von den Dingen, die nicht im strengen Sinn zum Glauben gehören und für die Cano keinen Anhalt im geschriebenen Gotteswort finden kann — die soweit geht, daß die Überlieferung nur den Sinn der Schrift zu deuten und mit Hilfe der Kirche zu entfalten hat. Daher die bemerkenswerte und äußerst wichtige Feststellung, daß die Traditionen zwar keine Anhängsel der Heiligen Schrift sind, sondern sie vielmehr da, wo sie unklar ist, ergänzen und kommentieren⁵⁹. Noch deutlicher ist der folgende Text, der die beiden Glaubensquellen in einer sehr engen Zuordnung sieht: *At non sunt istae (traditiones), ut diximus, scripturae additiones, sed interpretationes...*⁶⁰ Wir entsinnen uns auch, daß Cano wiederholt darauf hinweist, die Notwendigkeit, eine erklärende Tradition anzunehmen, ergebe sich unmittelbar aus der Mehrdeutigkeit der Schrift selbst, die darum ihre Norm nicht in sich selbst tragen kann, sondern in etwas, was von außen zu ihr kommt: die lebendige Deutung durch die Väter.

Leider hat er den wahren Charakter der von ihm für apostolisch gehaltenen Traditionen verkannt und als Kind seines Jahrhunderts auch verkennen müssen; er versperrte sich so den Weg zu einem noch tieferen Verständnis der mündlichen Überlieferung in ihrem Verhältnis zur geschriebenen Offenbarung. Immerhin bleibt die bemerkenswerte Tatsache bestehen, daß er kein heilsnotwendiges Dogma aus der Tradition allein begründet hat. In diesem Sinne ist er gewiß kein Vertreter der „Zweiquellenlehre“; man wird aber zugeben müssen, daß seine starke Betonung der mündlichen Überlieferung — oder was er dafür hielt — dazu beigetragen hat, daß das *partim-partim* als Aufspaltung der Offenbarung allmählich Allgemeingut der Theologen wurde. Ob zu Recht oder Unrecht, wird der Ausgang der Diskussion um den Sinn der Trienter Konzilsentscheidung zeigen.

quaedam essent scripturae sacrae additamenta, non tamen sunt illae verbo Dei additae; quin potius divina verba sunt, non aliter, ac illa, quae sacris libris scripta sunt.

⁵⁹ III, c. postr. 104a: *Sed de Christi et Apostolorum traditionibus disputatio est, quas hic nos, ut divina oracula, jure vereque tuemur. Nec traditiones etiam huiusmodi divinarum scripturarum sunt additamenta, sed complementa sunt potius, et earum quasi commentaria.*

⁶⁰ III, c. postr. 104a.

Die Geistliche Kommunion – Frömmigkeitsübung oder Grundhaltung des Christen?

Von Professor Wilhelm Breuning, Trier

I. Heutige Problematik

Wer heutzutage über das Thema der geistlichen Kommunion schreibt, beginnt, wenn nicht mit direkten Entschuldigungen, so doch meist mit Klarstellungen. Was wir mit dem Namen „geistliche Kommunion“ fassen, wird also nicht als etwas Selbstverständliches empfunden, sondern als etwas, was seine Existenzberechtigung zuerst noch nachweisen muß. Daß es aber um diese gar nicht so schlecht stehen kann, beweist eigentlich die relativ große Zahl von Veröffentlichungen zum Thema aus den letzten Jahren¹. Besondere Beachtung verdienen zwei erst kürzlich erschienene Studien. In der zuerst erschienenen untersucht Heinz Robert Schlette „Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin“². Derselbe Verfasser hat in der Reihe der *Quaestiones disputatae* ein Bändchen unter dem Titel: „Kommunikation und Sakrament“³ herausgebracht, welches das Thema von der heutigen Problematik der geistlichen Kommunion aus sieht.

Gewöhnlich stellt man sich die Entwicklung so vor: Die geistliche Kommunion hat früher einmal eine größere Rolle gespielt, heute ist sie dagegen weithin in Vergessenheit geraten. Der neue Katechismus be-

¹ Auer, Johann: Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der *communio spiritualis* und ihre Bedeutung für unsere Zeit. In: *Geist und Leben* 24 (1951) 113–132. — De Bazelaire, Louis: *Communio spirituelle*. *Dict. de Spiritualité* 2 Paris 1953, 1294–1301. — Eichinger, Josef: Die Lehre vom „sakramentalen“ und „geistlichen“ Empfang Christi. In: *Tübinger Theol. Quartalschr.* 132 (1952) 87–92. — Maier, Franz: Die zweifache Kommunion mit Christus nach der Lehre der Kirchenväter. In: *Geist und Leben* 25 (1952) 365–375. — Rahner, Karl: Personale und sakramentale Frömmigkeit. In: *Schriften zur Theologie* 2 (Einsiedeln-Zürich-Köln) 115–141. — Semmelroth, Otto: Personalismus und Sakramentalismus. In: *Schmausfestschrift: Theologie in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. J. Auer u. H. Volk, München 1957, 199 bis 218. — Schnackenburg, Rudolf: „Geistliche Kommunion“ und Neues Testament. In: *Geist und Leben* 25 (1952) 407–411. — Söhngen, Gottlieb: Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3, 17). In: *Söhngen: Die Einheit der Theologie* (München 1952) 324–341.

² Schlette, Heinz Robert: Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. München: Hueber 1959. XX, 226 S. (Münchener Theol. Studien, i. Auftr. d. Theol. Fakultät hrsg. v. J. Pascher, K. Mörsdorf, H. Tüchle, II. System. Abt., 17. Bd.) brosch. 16 DM.

³ Ders.: *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*. — Basel-Freiburg-Wien: Herder (1960) 77 S. (*Quaestiones disputatae*, hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, 8) kart. 5,20 DM.

rührt das Thema mit einem Satz: „Wer das heiligste Sakrament nicht leicht wirklich empfangen kann, möge es wenigstens geistigerweise empfangen, indem er das Verlangen nach der heiligen Kommunion erweckt (geistige Kommunion)“ (S. 150). Vom Inhaltlichen wollen wir zunächst noch absehen. Im Vergleich mit seinen Vorgängern ist dem neuen Katechismus jedenfalls nicht vorzuwerfen, er habe die Bedeutung der geistlichen Kommunion zurückgedrängt. Eher im Gegenteil: der neue Katechismus bringt den Passus innerhalb des wichtigen Lehrstücks über das Opfermahl in der Darlegung selbst, während es die Vorgänger bei durchaus nicht reichhaltigeren Notizen in kleiner gedruckten Partien unter der Rubrik „Nutzanwendung“ beziehungsweise „Meßerklärung“ beließen⁴. Anerkennung verdient dabei, daß der Katechismus von 1925 zur praktischen Anleitung auf das Gebetchen „Seele Christi, heilige mich . . .“ verwies, während es ihm bei ähnlichen Übungen (etwa bei den göttlichen Tugenden) doch vielfach darauf ankam, die Akte sorgfältig nach Formal- und Materialobjekt aufzubauen. Das neue Trierer Gesangbuch von 1955 bringt bei den „persönlichen Gebeten“ einen Abschnitt (Nr. 837) mit dem Untertitel „Geistige Kommunion“, der nicht nur an Gebetswärme und Tiefe, sondern auch schon rein dem Umfang nach die beiden Abschnitte — eine Kurzübung der geistigen Kommunion und eine noch kürzere — übertrifft, die das alte Gesangbuch unter dem Titel „Geistige Kommunion“ enthielt und die dort am Ende der Sakramentsandachten standen. Allerdings setzen einige Meßandachten des alten Gesangbuchs bei den Gebeten zur Kommunion voraus, daß die Beter nur geistigerweise kommunizieren, während das neue Gesangbuch diese paraphrasierenden Gebete alle auf einen wirklichen Kommunionempfang hin angelegt hat. Der oben erwähnte Abschnitt des neuen Gesangbuchs, mit dem Untertitel „Geistige Kommunion“, trägt als Hauptüberschrift den Titel: Eucharistiedank und -bitte. Dementsprechend konzentriert sich das Gebet inhaltlich ganz auf die Eucharistie. Die Gebetseinigung mit Christus vollzieht sich dadurch, daß der Beter die Großtat der Eucharistie sinnend überdenkt. Aus dieser liebenden Zuwendung versucht er dann durch seine Bitte die Kraft zu schöpfen, die ihm sonst in der sakramentalen Vereinigung zufließt. Daß der Beter seine Vereinigung aber nur als Ersatz ansieht, zeigt das zweimalige „wenigstens im Geiste“ (beziehungsweise geistigerweise), das er der Bitte um Anteil an der Eucharistie zufügt. Ziel des Gebetes ist nicht ein sich aktuell vollziehender und dann wieder vorübergehender Besuch Christi, sondern das Leben in Christus und die Gleichförmigkeit mit ihm. Außer diesem unmittelbar auf die Eucharistie bezogenen Gebet bietet das neue Trierer Gesangbuch eine

⁴ Im Katechismus v. 1925 S. 114, Ausg. 1947 S. 59. — Im Kat. v. 1894 S. XX u. S. 103.

Reihe von persönlichen Christusgebeten, denen allen natürlich mehr oder weniger ausgesprochen der Gedanke der ständigen Christusinnigkeit zu Grunde liegt.

Jedenfalls findet sich auch in den offiziellen Büchern der Unterweisung und Anleitung kein Anhaltspunkt für eine Einschätzung der geistlichen Kommunion, die in ihr etwas nicht mehr ganz Hoffähiges sähe. Die jedoch unleugbar vorhandene Skepsis hat gerade bei denen, die von ihr befallen werden, ihren Grund nicht in einem Mangel an Belehrung und Anleitung zur geistlichen Kommunion, sondern in der deutlich bewußten Spannung zwischen überkommenen Übungen der geistlichen Kommunion und den Grundlagen der eigenen Frömmigkeit.

Die Spannung läßt sich so ausdrücken: Warum Ersatzformen, wenn die reine Vollform zugänglich ist? Die reine Vollform — in ihrer Sinnfülle über allen Zweifel erhaben — ist natürlich die Eucharistiefeier selbst, in welcher der Leib des verkörperten Herrn sakramental gegessen wird. Wer so empfindet, denkt dabei zunächst nicht: der Empfang der leibhaftigen Eucharistie hat eine größere Gnadenwirkung als der bloße Wunsch nach ihr. Er weiß zwar, daß die Eucharistie eine solche Wirkung ausübt und lehnt sie natürlich nicht ab. Aber das, worauf es ihm ankommt, ist nicht eine Wirkung der Vereinigung, sondern die Einheit selbst. Die sinnenfälligste Art der Einigung in der Eucharistie bedarf keiner weiteren Begründung mehr von außen her. Sie hat ihren Beweggrund in ihrer eigenen Sinnhaftigkeit. Ebensowenig, wie etwa das Zusammensein von Liebenden eine zweckhafte Begründung von außen duldet, bedarf es eines „Um - zu“ für die Vereinigung mit dem Herrn in der Eucharistie.

Folgerichtig erscheint dann gegenüber dieser leibhaftigen, sinnenfälligen Vereinigung mit dem Herrn in der Eucharistie der bloße Wunsch nach der Vereinigung als weniger, und zwar gerade um den Bereich weniger, der die Sakramentalität der Vereinigung in der Eucharistie ausmacht. In der Gebetspraxis eines Christen, der so denkt, hätte normalerweise die Erweckung eines ausdrücklichen Wunsches nach der Eucharistie kaum Platz, da er die Ehrlichkeit eines solchen Wunsches immer an der Tatsache ablesen wird, ob ihn dieser Wunsch jetzt ganz konkret zur Messe und Kommunion treiben wird. Alles andere würde ihm wie eine nicht ganz wahrhaftige Kultivierung des Wunsches vorkommen, während ein solcher Wunsch seine Echtheit viel schlichter und selbstverständlicher beweisen kann: wenn er nämlich zum Ersehnten selbst hinführt. Ähnlich wird ja auch kein junger Mann über der Sehnsucht nach seiner Braut die Gelegenheit vergessen, bei der er sie treffen kann. Und wenn, würde man füglich an der Aufrichtigkeit seiner Sehnsucht zweifeln.

Wie schon angedeutet, gilt diese Überlegung für den Normalfall in unseren westdeutschen Verhältnissen, wo die Teilnahme am heiligen

Meßopfer zumindest allsonntäglich normalerweise möglich ist, von wenigen Diasporagegenden abgesehen. Ein ausdrücklicher, in eigene innerliche oder auch verbale Gebetsform gefaßter Wunsch nach der Eucharistie gälte nach dieser Auffassung erst für den Fall, daß der gewöhnliche Rhythmus der Kommunionhäufigkeit des Betreffenden durch außergewöhnliche Umstände zwangsweise durchbrochen werden müßte. Selbst wenn der Rhythmus der Kommunionhäufigkeit durchaus gesteigert werden könnte — nehmen wir etwa monatliche Kommunion eines Katholiken an —, so kämen doch wohl nur wenige auf den Gedanken, an den restlichen Sonntagen ihr Nichterscheinen an der Kommunionbank durch eine geistliche Kommunion zu ersetzen. Denn sie sagen sich ehrlicherweise: „Wenn du wirklich den Wunsch hättest, warum gehst du dann nicht auch wirklich?“ In der Tat ist von dieser Sicht aus kaum zu verstehen, wie durch eine geistliche Kommunion die Christusinnigkeit zu steigern wäre, wenn sie anstatt einer hier und jetzt möglichen eucharistischen Kommunion vollzogen würde. Der Grundsatz „Besser eine geistige Kommunion als gar keine“, läßt sich also wohl nur dann anwenden, wenn die eucharistisch-sakramentale Kommunion wirklich nicht in der Reichweite des Empfängers liegt.

Immerhin zeichnen sich damit eine Reihe von Möglichkeiten eines echten, als Gebet geformten Eucharistiewunsches ab: Überall dort, wo es einem Christen durch außergewöhnliche Umstände — Krankheit, Gefangenschaft, notwendiger Dienst am Nächsten, um wichtige Beispiele zu nennen — auferlegt ist, auf den Empfang der Eucharistie zu verzichten. Die seelisch gesunde Realisierbarkeit dieses Eucharistiewunsches hält sich also innerhalb der Grenzen der Kommunionhäufigkeit des einzelnen Betroffenen.

Eine Zwischenfrage: Das Kirchenrecht beschränkt heute die maximale Häufigkeit des Kommunionempfangs für Laien — vom Viaticum abgesehen — auf einmal täglich. Dieses Gesetz läßt auch für Priester Ausnahmen nur aus seelsorglichen Gründen zu, nicht zu seiner eigenen priesterlichen Vervollkommenung. Eine gewisse Ausnahme wäre hier nur die Erlaubnis, an Weihnachten dreimal zu zelebrieren — auch ohne jede seelsorgliche Notwendigkeit, während die Erlaubnis an Allerseelen letztlich um der Seelen im Fegfeuer willen gegeben ist. Gerade die Tatsache aber, daß das Kirchenrecht den Priester an Weihnachten auch ohne Rücksicht auf Forderungen von außen zur mehrmaligen Meßfeier fähig betrachtet, zeigt, daß bei der Festsetzung der maximalen Kommunionhäufigkeit nicht nur vom Wesen der Sache her zu argumentieren ist, sondern, daß den Umständen ein entscheidendes Gewicht zukommt. Könnte es also nicht sein, daß ein heilig lebender Christ, der das Normalmaß bei weitem übersteigt, den Wunsch und die Fähigkeit hätte, häufiger am Tag zu kommunizieren? Da aber — schon um der Gesundheit der

wirklichen Heiligkeit willen — nicht vom allgemeinen Gesetz der einmaligen Kommunion als täglichem Maximum dispensiert werden soll und kann, wäre vielleicht auch hier eine legitime Möglichkeit, häufiger geistigerweise zu kommunizieren? In der Tat wurden in der Geschichte der geistlichen Kommunion als spezieller Frömmigkeitsübung solche Anwendungen versucht. Schlette berichtet unter anderem⁵, die selige Agatha vom Kreuz (1546—1621) wäre vor Sehnsucht nach dem Sakrament gestorben, wenn ihr Beichtvater sie nicht die Praxis der geistlichen Kommunion gelehrt hätte. Diese habe sie dann täglich bis zu zweihundertmal geübt. So liebenswert der Versuch nach einer ständig aktuell gefüllten Verbindung mit Christus sein mag, hier wird man eine fehlgeleitete Verwirklichungsform feststellen müssen: zweihundertmal am Tag zu kommunizieren wäre offensichtlicher Unsinn und Mißbrauch. Dann ist aber auch der Wunsch, das zweihundertmal tun zu dürfen, unerleuchtet. Vor einer solchen Blickverschiebung bewahrt auch die deutlich bewußte Erkenntnis, daß Kommunion und Messe zusammengehören: Die Messe ist nicht Repräsentation des Kreuzesopfers plus Herstellungsmöglichkeit für Kommunionen, sondern in der Kommunion werden die Glieder der Kirche am tiefsten und realsten in das Opfer Christi einbezogen. Wie deshalb ein großer Brand glühender ist als viele kleine Feuerchen, muß es auch das Ziel des Lebens in Christus sein, den ganzen Tag von der Glut des großen Brandes in der Eucharistiefeier warm werden zu lassen, anstatt die seelische Kraft in kleinen Feuerchen zu verpuffen, in denen ein ständig irrealer Wunsch nach einer erneuten Kommunion aufflackern würde⁶. In der merkwürdigen Praxis der täglichen Häufung von geistlichen Kommunionen steckt aber ein Gedanke, der gerade für die vielen wichtig ist, die heute seit der großen eucharistischen Erneuerung unter Pius X. täglich kommunizieren. Die tägliche Kommunion hat bei weitem noch nicht so die Übungen der täglichen Gebete geprägt, wie das wünschenswert wäre. Hier fehlt weithin noch die Anleitung zu einem Eucharistiedank, der die Glut des großen Brandes am Morgen in den Tag dringen lassen würde. Wäre es zum Beispiel nicht ebenso selbstverständlich, daß der täglich kommunizierende Christ etwa in sein Abendgebet einen Eucharistiedank einschließt, wie das offizielle abendliche Gebetslob der Vesper sein Magnificat selbstverständlich eucharistisch versteht? Oder ergäbe das Tischgebet nicht leicht realisierbare Anknüpfungsmöglichkeiten?

⁵ Kommunikation und Sakrament, 28. Er selbst stützt sich auf die Angaben von de Bazelaire (s. Anm. 1) Sp. 1230.

⁶ Ähnlich setzt das neue Trierer Gesangbuch einen Beter voraus, der an dem betr. Tag nicht zur Kommunion gehen kann. — Daß einmalige tägl. Kommunion auch bei sehr intensivem geistl. Leben das rechte Maß ist, wollen wir hier einmal als gegeben hinnehmen.

II. Probleme aus der Geschichte der Theologie

Noch einschneidender als diese mehr praktisch ausgerichteten Fragen ist für das theologische Interesse an der geistlichen Kommunion die Erkenntnis, daß der Begriff der geistlichen Kommunion einem weittragenden Bedeutungswandel unterworfen war. Schon die Begründung der Unterscheidung des Konzils von Trient (Sess. XIII Cap. 8 = D 881) wird dem heutigen Theologen nicht mehr unmittelbar einsichtig sein. Es ist hier von drei Weisen des Eucharistieempfangs die Rede: Die Todsünder nehmen die Eucharistie nur sakramental. Andere empfangen sie nur „spirituell“, „nämlich diejenigen, die jenes (uns) dargebotene Himmelsbrot im Verlangen nach dem Sakrament essen und in lebendigem Glauben, der durch die Liebe wirkt, seine Frucht und seinen Nutzen erfahren. Schließlich empfangen die Kommunizierenden die Eucharistie auf beide Weisen: sakramental und spirituell“.

Eine fruchtbare Berührung mit der Eucharistie schließt in jedem Fall einen „geistlichen“ Empfang ein, also gerade auch die sinnhaft vollzogene Kommunion. Trient stützt sich für seine Lehre ausdrücklich auf die „Väter“. (Diese sind hier nicht im technischen Sinn zu nehmen, sondern die großen Theologen des Mittelalters sind gemeint.) Das Interesse der Scholastik für die Frage nach den „Weisen des Eucharistiegenusses“ ist aber von verschiedenartigen theologischen Problemen her bestimmt. Eine Frageschicht ist veranlaßt durch den Glauben an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Auch der Sünder ißt das Sakrament — und zwar im Vollzug eines *actus humanus* mit der Intention, das Sakrament zu nehmen (— im Gegensatz etwa zu der berüchtigten Maus, immer wieder in diesem Zusammenhang zitiert. Sie kann — anders als der Sünder — den Leib des Herrn gar nicht sakramental genießen, weil sie weder wissen kann, daß sie das Sakrament genießt, noch die Intention dazu haben kann). Hier wird schon spürbar, daß sich mit Fragen um die Realpräsenz eine andere Frageschicht verbindet: Der Kern der Sünde einer unwürdigen Kommunion liegt nicht in einer Handlung gegen die statisch verstandene reale Gegenwart, sondern darin, daß der Sünder etwas zu vollziehen vortäuscht, was in Wirklichkeit eine Lüge ist. Er täuscht vor, mit dem Herrn in Glaube und Liebe eins zu sein, während er in Wirklichkeit an ihm nicht teilhat und als Sünder nicht teilhaben kann. Diese Lüge erhält nun gerade dadurch ihr schlimmes Gewicht, daß sie den sakramental gegenwärtigen Leib des Herrn zu dieser Lüge mißbraucht. Diese Sünde ist also beides: Mißbrauch des Leibes Christi und unwahrhafter Vollzug des Sakraments. Der wirkliche Leib Christi ist aber für diesen Mißbrauch erst über den lügenhaften Vollzug des Sakraments zugänglich. Die reale Gegenwart an sich ist unantastbar und wird auch von der Sünde nicht berührt. (Vgl. Thomas 3, 80, 4).

Thomas sieht diesen Doppelbezug der unwürdigen Kommunion in der inneren besonderen Struktur dieses Sakramentes begründet: „Die Sache (res) dieses Sakramentes ist aber eine doppelte: die eine, die bezeichnet und enthalten ist, nämlich Christus selbst; die andere aber ist bezeichnet und nicht enthalten, nämlich der mystische Leib Christi, welcher die Gemeinschaft der Heiligen ist⁷.“

Um der realen Gegenwart willen zögert die Scholastik also nicht, den unwürdigen Kommunionempfang als einen sakramentalen zu bezeichnen, obwohl in diesem Fall im Sünder gar kein Ansatzpunkt zu einer gnadenhaften Wirkung bleibt, sondern nur ein Grund zum Gericht. Hier unterscheidet sich der unwürdige Empfang der Kommunion vom unwürdigen Empfang von Taufe, Firmung, Weihe oder Ehe. Was der Sünder mit der Eucharistie tut, ist nur und gar nichts anderes als eine Lüge, während der zwar intendierte, aber persönlich unwürdige Empfang der anderen Sakramente eine Ansatzmöglichkeit für später zurückläßt, wenn der Sünder gerechtfertigt ist. Freilich kommt — trotz des Glaubens an die ständige Realpräsenz — ein sakramentaler, wenn auch unwürdiger Gebrauch der Eucharistie erst in einem *actus humanus* zustande: sakramentales Essen setzt immer voraus, daß der Betreffende weiß, daß er das Sakrament ißt.

Im Hintergrund der Gleichung, die wir noch von Trient anerkannt fanden: „nur sakramentale Kommunion = unwürdige Kommunion“ steht also die Frage, was in einer unwürdigen Kommunion geschieht. Freilich versteht Trient nicht immer, wenn es von sakramentaler Kommunion spricht, dieses Wort im restriktiven Sinn von „nur sakramentaler Kommunion“ im Gegensatz zu fruchtbarem und würdigem Sakramentsempfang (vgl. D 944). Unserer heutigen Sprechweise macht es sogar Mühe, herauszufinden, was denn gemeint sein könnte, wenn von „nur sakramentaler Kommunion“ die Rede ist. Daher dürfte es wohl auch nicht wünschenswert sein, die alte Unterscheidung wieder zu beleben. Der Begriff der unwürdigen Kommunion vermag das Gemeinte sachlich klar genug auszudrücken. Anders aber ist es hinsichtlich dessen, was unser Sprachgebrauch unter „geistlicher Kommunion“ versteht. Wir haben „geistliche Kommunion“ unsererseits lange restriktiv gedeutet — im Sinn einer Einigung mit Christus auf der Grundlage eines bloßen Verlangens nach der Eucharistie. Während die scholastische Restriktion, die in ihrem Verständnis der nur sakramentalen Kommunion lag, eigentlich nur nötigte, etwas um die Ecke herum zu denken, ohne daß damit die Sache

⁷ 3, 80, 4 corp. — Für *communio sanctorum* mag hier natürlich — gemäß der anderen Übersetzungsmöglichkeit auch mitschwingen: Gemeinschaft mit dem Heiligen. — Übers. nach der deutschen Thomasausgabe. — In 3, 73, 6 spricht Thomas anstatt von einer doppelten *res* von der Realpräsenz als *res et sacramentum*.

selbst verzeichnet worden wäre, stellt die neuzeitliche Restriktion des Begriffs der geistlichen Kommunion im Sinn einer bloßen Begierdekommunion eine bedauerliche Verarmung dar. Hier gilt es, eine ganze Tiefenschicht der alten Eucharistiefrömmigkeit wieder zu erobern, die auch in Trient noch lebendig war. Ein wirklicher Eucharistiegenuß ist immer seinem Wesen nach auch ein geistlicher Genuß.

Ein geistliches Essen bestand für die Scholastik in einem Essen, das in Glaube und Liebe geschah. Einem Essen also, das gerade die eigentliche und letzte res der Eucharistie erreichte, wie Thomas diese res verstand. Wir dürfen im Sinn der hier auf Bibel- und Vätertheologie aufbauenden neueren Gnadenlehre wohl noch einen Schritt weiter gehen. Der Begriff „spiritualis“ ist in diesem Zusammenhang des geistlichen Genusses der Eucharistie nicht anthropologisch zu deuten, als ob es sich um ein Geschehen handelte, das sich im Geist des Menschen im Gegensatz zu einem körperlichen Vorgang vollziehe, auch dann nicht, wenn man diesen Geist des Menschen dabei schon in der Ausstattung mit der geschaffenen Gnade betrachtet. „Spiritualis“ ist vielmehr pneumatologisch zu verstehen: Christus kann nur in dem von ihm gesandten Heiligen Geist genossen werden⁸.

Freilich wird man die Verarmung, von welcher der neuzeitlich-restriktive Gebrauch des Begriffs der geistlichen Kommunion zeugt, nicht dadurch überwinden können, daß man lediglich den Begriff „geistlich“ wieder auf den realen Kommunionempfang anwendet. Dafür ist unter anderem das Wort „geistlich“ leider zu abgegriffen. Die Theologie und die Verkündigung dürfen nicht müde werden, die Realität dieses christlichen Lebensbereiches „Im Heiligen Geiste“ herauszustellen. Sie müssen je auf ihre Art zeigen, daß die eigentliche Lebensspende, die uns aus dem geopfertem Leib des Herrn zuströmt, nichts anderes als sein Geist ist. Dieser Geist Christi allein kann es deshalb auch sein, der uns fähig macht, den Leib des Herrn zu essen — und nicht nur durch die Bewegung unserer Schluckorgane den in der Eucharistie real präsenten Herrn in das räumliche Innere unseres Körpers hineinzuholen. Gerade hier zeigt sich aber auch deutlich, daß die „Geistigkeit“ dieses eucharistischen Essens und Trinkens nicht die natürliche Innerlichkeit des Menschengenusses sein kann; denn er hätte von sich aus nie die Kraft, den leibhaftigen Genuß des Herrenleibes zu einem sinnvollen, das heißt den Menschen aufbauenden Essen zu machen. Insofern ist die uns vom Heiligen Geist geschenkte neue Innerlichkeit der (geschaffenen) Gnade, die sich in Glaube und Liebe auswirkt, selbstverständlich miteingeschlossen in diesen Empfang der Eucharistie im Heiligen Geist.

⁸ Vgl. den pneumatologischen Abschluß der großen Eucharistierede Joh 6, 63.

III. Geistliche Kommunion — vor der eucharistischen oder durch sie?

Wir stehen vor einer neuen Frage, einem grundsätzlichen Problem der Eucharistielehre, darüber hinaus, je abgewandelt, der ganzen Sakramentenlehre. Das Interesse an ihr ist sozusagen sogar der rote Faden, der sich durch die beiden erwähnten Studien Schletttes durchzieht: Setzt das Sakrament das, was es schenkt, nicht schon als Haltung im Empfänger voraus? Hier also: Wenn das Leben im Heiligen Geist bereits Voraussetzung für den Eucharistieempfang ist, was gibt die Eucharistie durch ihren Empfang noch darüber hinaus? Ist die Geistkommunion nicht das entschieden Wichtigere vor der sakramentalen? Die Lösung: „Das Sakrament zeigt nur an, was ohnehin schon da ist und da sein muß, wenn das Sakrament sinnvoll sein soll“ widerspräche offen dem Kanon 6 des Trienter Konzils über die Sakramente (D 849). Die Sakramente des Neuen Bundes enthalten die Gnade, die sie bezeichnen, und sie verleihen sie.

Wir wollen uns hier auf die Frage nach dem Verhältnis von geistgewirkter Kommunikation vor dem Eucharistieempfang und dem sakramentalen Empfang der Kommunion beschränken. Von allgemeineren Gesichtspunkten her wurde die Frage in jüngster Zeit auch schon verschiedentlich aufgerollt⁹.

Die Eucharistie ist Sakrament der Lebendigen. Sie setzt also das Leben im Heiligen Geist eindeutig voraus. „Leben im Geist“ heißt aber: durch den Geist in Verbindung mit Christus stehen — und zwar nicht nur mit ihm als dem Logos, der mit dem Vater den Geist haucht, sondern auch mit ihm als dem erhöhten Herrn, zu dessen menschlicher Herrlichkeit es gehört, den ihm gehörenden Geist auf seine Brüder überströmen lassen zu dürfen¹⁰. Eucharistische Kommunion heißt aber wieder nichts anderes als reale Verbindung mit dem geopferten und verherrlichten Leib des Herrn, zu dessen ewiger Verklärung es gehört — wie wir gerade sahen — den Geist spenden zu dürfen. Man kann natürlich noch eine spezifische Eigenwirkung der Eucharistie rechtfertigen, wenn man sagt: Der Empfang der Eucharistie vertieft und intensiviert die schon vorhandene Verbindung mit Christus. Die Lehre von der unbegrenzten Wachstumsmöglichkeit in der Gnade gehört ja zu den Herrlichkeiten der Gnade. Dabei ist nicht an quantitative Häufung zu denken, sondern an Wachstum etwa im Sinn des Geisteslebens, das Steigerung nur in der Form der Verwesentlichung kennt. Schlette gebraucht für diese steigernde Wirksamkeit der Eucharistie den Ausdruck: komparativische Wirkung.

⁹ Vgl. die in Anm. 1 genannten Arbeiten von Rahner und Semmelroth.

¹⁰ Vgl. Joh 4, 14; 7, 38 f.; 14, 15; Apk 5, 6.

Dennoch erscheint mir der Gedanke der Steigerung und Intensivierung allein nicht gefüllt genug, um die Eigenwirksamkeit der Eucharistie zu erklären.

Bedeutsam ist hier zunächst schon einmal, was unter Eigenwirksamkeit zu verstehen ist. Ein Vergleich soll das erläutern. Irgendein Glied unseres organischen Leibes wird dadurch zum Glied an diesem Leib, daß es vom Lebensprinzip des Leibes durchherrscht und in seine Ganzheit eingefügt wird. Dieses Leben vollzieht sich aber in sichtbaren biologischen Vorgängen, die ihrerseits in ihrer Physiologie wieder auf chemischen und physikalischen Gesetzmäßigkeiten aufruhcn. Zum Beispiel kann das Blut, das durch ein Einzelorgan fließt, die Zellen dieses Organs nur nähren, weil und solange dieses Organ in die Lebensganzheit des Leibes eingefügt ist. Andererseits aber bleibt das Glied nur solange lebendig, also im Lebenszusammenhang des Ganzen, als das Blut ihm die Aufbaustoffe zuführt, die es braucht. Das Blut spendet also wirklich Leben. Es intensiviert nicht nur. Andererseits hat es seine lebenspendende Eigenwirksamkeit erst vom Lebensganzen her, obwohl es genau nachweisbare physiologische Einzelwirkungen ausübt. Sie werden jeweils jedoch nur verständlich innerhalb des großen „Prae“, welches das Leben selbst darstellt, und welches sowohl das einzelne Glied als auch das lebenspendende Blut zu dem macht, was sie sind.

Ist es ähnlich nicht dann erst sinnvoll, von der Eigenwirksamkeit eines Sakramentes zu sprechen, wenn man das Sakrament in dem großen lebendigen Lebenszusammenhang sieht, in dem es steht? Das Sakrament wird erst sinnvoll — das heißt, es kann seine kausale Zeigefunktion erst erfüllen, wenn man es innerhalb des vom Heiligen Geist durchherrschten und belebten Lebensganzen des Volkes Gottes sieht. Außerhalb dieses Zusammenhangs bleibt die Geste des Sakramentes sowohl unverständlich als auch unwirksam. Aber innerhalb der Lebenseinheit hat zum Beispiel die Eucharistie nicht nur den Sinn, das Leben zu intensivieren, sondern sie ist aktueller Lebensvollzug selbst.

Man darf hier in diesem Zusammenhang nicht zu schnell an Ausnahmefälle denken, wo der Geist außerhalb der in der Kirche verfaßten Gnadenordnung dennoch wirkt, weil Gott das Heil aller Menschen will. Gewiß gibt es dort, außerhalb der sichtbaren Zugehörigkeit zur Kirche und ihrer Ordnung, Möglichkeiten für den Geist, auch ohne Eucharistie Christi Leben mitzuteilen. Aber innerhalb der Kirche ist die Eucharistie und ihr Empfang nicht nur Steigerungsmittel für die auch ohne sie vorhandene Verbindung mit Christus, sondern ähnlich wie das Blut den einzelnen Gliedern wirklich Leben vermittelt, ist die Eucharistie für die jeweiligen Glieder der Kirche aktueller geistlicher Lebensvollzug selbst. Das ist ihre nächstliegende Eigenwirksamkeit. Auch die Christusverbundenheit, die ein erstmalig Kommunizierender schon mitbringen

muß, ist nicht ohne die Eucharistie, sondern schon auf sie hin sowohl als auch von ihr her. Kommunion, auch des einzelnen, ist erst im Gesamt der Kirche möglich. Die dem einzelnen mitgeteilte Eucharistie ist immer vorher schon Eigentum der Kirche, wie das Blut Eigentum des ganzen lebendigen Leibes ist.

Thomas beschreibt die Wirksamkeit der Eucharistie so: „Durch dieses Sakrament wird deshalb, soweit es auf seine eigene Kraft ankommt, nicht nur das Gehaben der Gnade und der Tugend verliehen, sondern das Gehaben wird zum Akt erweckt¹¹.“ Die Eigenwirksamkeit des Sakramentes wird also auch hier in einer unmittelbaren Aktuierung der Gnade und der Tugenden gesehen: die Eigenwirksamkeit der Eucharistie ist der aktuelle christliche Lebensvollzug selbst.

Freilich schließt das eine komparativische Wirkung nicht aus, sondern unmittelbar ein. Geistige Aktuierung bedeutet immer auch ein Wesentlicher-Werden. Solange wir jedoch auf dem Weg sind, muß der Geist immer um den Ausdruck seines Wesens durch den Leib ringen. Daher die Notwendigkeit immer wieder erneuter Aktuierung. Da aber der Geist ohne seine Schuld eine einmal erworbene Wirklichkeit nicht verliert, bedeutet erneute Aktuierung immer auch Intensivierung und Steigerung.

In einer noch stärkeren ekklesiologischen Verwurzelung der Eucharistie erscheint die Dialektik zwischen dem Einssein mit Christus in Glaube und Liebe einerseits und dem Einssein durch das Sakrament andererseits nicht mehr so bedeutsam. Die Überbetonung der Spannung bei Schlette zugunsten des einen Pols, der Einheit mit Christus in Glaube und Liebe, mag verständlich sein, um seine Entdeckung deutlich herauszuarbeiten. Aber schon für die Auswertung der großen Eucharistierede des Johannes-evangeliums erscheint es besser, das Verhältnis zu Christus als dem wahren Lebensbrot nicht so sehr in einer dialektischen Spannung zu sehen: einerseits vollziehe sich im ersten Teil dieser Rede das Essen des Lebensbrotes in Glaube und Liebe, andererseits auch im Eucharistieempfang. Beides schließt einander unmittelbar ein — und auf dem ordentlichen Weg zum Heil in der Ordnung der Kirche ist eines ohne das andere gar nicht möglich¹².

¹¹ *Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed excitatur etiam in actum* (3, 79, 1 ad 2).

¹² Der Verf. ist sich natürlich klar, daß er hier keine Alternative zu Schlettes Auffassung vorträgt, sondern nur die Akzente etwas anders gesetzt sehen möchte. — Für die Interpretation von Joh 6 stützt sich Schl. vermutlich etwas zu stark auf eine Exegese, die V 52 ff. vom übrigen abtrennt. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit hat einleuchtend Heinz Schürmann nachgewiesen. Vgl. „Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53—58. In: *Trierer Theol. Zeitschr.* 68 (1959) 30—45 u. 108—118 mit weiterer Literatur.

Überhaupt tragen und stützen sich alle Weisen der Kommunikation mit Christus gegenseitig: die Kommunikation in Glaube, Hoffnung und Liebe, die Kommunikation durch die Begegnung und den Umgang mit dem Wort des Herrn¹³ und die Kommunikation durch das Sakrament. Sie sind alle nur verschiedene Aspekte der einen in der Kirche lebendigen Wirklichkeit. Sie stehen sich nur dann in Spannung gegenüber, wenn ein Aspekt ohne Rücksicht und Verbindung mit den anderen isoliert wird. In Wirklichkeit sind sie in der großen Synthese der Kirche schon aufeinanderhin angelegt und bezogen. Freilich ist dann die Kirche selbst das große und umfassende Sakrament der Christusgegenwart, und die umfassende geistliche Kommunion ist das Leben in der Kirche, oder, was dasselbe ist: im Heiligen Geiste. Weil aber der Geist Christi nicht frei schwebt, sondern im verfaßten Volk Gottes leibhaftig wirkt, bedarf es in der Kirche der Pilgerzeit nicht nur des einfachen, ständig aktuell gefüllten Daseins des Heiligen Geistes, wie in der Ewigkeit, sondern der stets leibhaft werdenden Aktuierung. Diese Aktuierung kulminiert immer wieder in der Feier der Eucharistie, sowohl für die Gemeinschaft als auch für ihre Glieder — einer Feier allerdings, in welche die Verkündigung des Wortes Gottes und das christliche Leben aller Teilhabenden, das sich in Glaube, Hoffnung und Liebe vollzieht, als integrierender Bestandteil dieser höchsten Aktuierung der Kirche miteingeht.

IV. Folgerungen

Zum Schluß noch eine kleine Frage zur Terminologie: Wäre es nicht klarer und unmißverständlicher für die Frömmigkeitsübung eines Gebetswunsches nach der Eucharistie, wie wir ihn eingangs besprachen, den Ausdruck „geistliche Kommunion“ nicht zu gebrauchen. Aber auch „geistige Kommunion“, wie der Katechismus sie nennt, ist nicht recht befriedigend. Dem reflektierenden Denken ist es zwar klar, daß es sich dabei um eine Bezeichnung des menschlichen Geistes handelt, im Unterschied zur pneumatischen, geistlichen Wirklichkeit. Aber gerade eine geistige Kommunion wird zur Vereinigung mit Christus erst in diesem übergeistigen, nämlich dem pneumatischen oder geistlichen Raum. Diese Unterscheidung und erneute Verbindung von „geistig“ und „geistlich“ setzt einiges Nachdenken voraus, das Nichttheologen kaum zuzumuten ist.

In der theologischen Sprache ist analog zu „Begierdetaufe“ schon verschiedentlich der Terminus „Begierdekommunion“ (ex voto) verwandt worden. Er drückt das Gemeinte wohl unmißverständlich aus. Für die Praxis der Frömmigkeit würde aber der vom neuen Trierer Gesangbuch

¹³ Vgl. dazu die in Anm. 1 genannte Arbeit von Maier.

gewählte Titel „Eucharistiebitte“ gute Dienste tun. Eine stärkere Beachtung der dort unter dem Ausdruck „Eucharistiedank“ erwähnten Gebetshaltung haben wir bereits für die eucharistische Frömmigkeitserziehung der häufig Kommunizierenden vorgeschlagen.

Wichtiger aber noch als die gewiß nicht zu unterschätzende Einübung einer guten Eucharistiebitte oder eines Eucharistiedankes ist die Einübung des christlichen Lebens, das sich als ständige Kommunikation mit Christus im Heiligen Geist versteht, der Kommunikation, die sich in der Eucharistie der Kirche immer wieder ereignet, um im Leben ihrer Glieder zu bleiben.

BERICHTE

Das Tridentinische Bischofsideal

EIN LITERATURBERICHT

Wie bei der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts, so ist es auch bei der Katholischen Reform des 16. Jahrhunderts schwer, wenn nicht unmöglich, ihr Wesen auf einen Nenner zu bringen. Man hat es trotzdem versucht. Aber die Befreiung der Kirche von der Laienherrschaft (*libertas ecclesiae*), die sogar in der Liturgie Gregor VII. zugeschrieben wird¹, war doch nur die eine, negative Seite der Selbstbesinnung und Selbsterneuerung; wie schwierig es ist, ihren positiven Gehalt zu erfassen, lehrt die Diskussion über den Zusammenhang der gregorianischen Kirchen - mit der cluniacensischen und lothringischen Mönchsreform². Wenn man die Erneuerung der Kirche im 16. Jahrhundert auf die Maxime des Aegidius von Viterbo *homines per sacra reformari, non sacra per homines* und die tridentinische Grundregel *Salus animarum suprema lex esto* zurückführt, faßt man zwei Seiten ein und desselben Vorganges, aber man stößt sofort auf die Schwierigkeit, daß diese Maximen nichts absolut Neues sind und sein können, weil christliches und kirchliches Leben ohne Selbstheiligung und apostolische Gesinnung zu keiner Zeit denkbar sind. Trotzdem ist etwas Neues da, die Intensität nämlich, mit der diese Ideen aufgenommen werden, zuerst in kleinen Kreisen und von einzelnen heiligmäßigen Menschen, bis sie immer weitere Kreise ziehen und schließlich die Hierarchie und das Papsttum erfassen.

Das Reformwerk des Konzils von Trient wächst aus einer — in sich freilich nicht einheitlichen — Reformbewegung heraus, deren Wurzeln in die Zeit vor der Glaubensspaltung zurückgehen, die aber durch den großen Abfall an Stärke gewinnt; ihrerseits ist sie ein Kompromiß zwischen den Reformvorstellungen der verschiedenen Richtungen und Nationen und der kurialen Tradition; die Durchführung der Dekrete durch die Reformpäpste, insbesondere das Dreigestirn Pius V., Gregor XIII. und Sixtus V., erfolgt unter den strengen Maßstäben, die sich seit den Papstwahlen des Jahres 1555 in Rom durchgesetzt haben, wird aber stetig durch das schöpferische Wirken apostolisch gesinnter Persönlichkeiten, von Ignatius und Karl Borromäus, Petrus Canisius und Teresa von Avila, begleitet und unterstützt. Geist und Gesetz, Spiritus et littera, stehen dabei in Wechselwirkung. Das Studium der tridentinischen Reform bedarf daher der Ergänzung durch die Vertiefung in die Reformideen, die in sie eingegangen sind, sie begleiten und beflügeln. Eine von ihnen, sicher nicht die schwächste, ist das neue Bischofsideal der katholischen Reform. Merkwürdig: nicht das Priesterideal, sondern das Bischofsideal hat ihr als

¹ Oration des Missale Romanum am Feste Gregors VII.: *Deus ... qui beatum Gregorium Confessorem tuum atque Pontificem, pro tuenda Ecclesiae libertate, virtute constantiae roborasti etc.*

² Z. B. G. Tellenbach, Zum Wesen der Cluniazenser: *Saeculum* 9 (1958) 370—378.

Inbegriff neuer religiöser Impulse vorgeschwebt und seinen Niederschlag in der Literatur gefunden³.

Sowohl während der ersten Tagungsperiode des Konzils (1545/47) wie während der dritten (1562/63) war die Residenzpflicht der Bischöfe Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen⁴. Das gleichzeitig mit dem Rechtfertigungsdekret in Sessio VI verabschiedete Residenzdekret erschien den Konzilsvätern der letzten, für die Reform fruchtbarsten Tagungsperiode so ungenügend, daß sie es durch ein neues (Sess. XXIII de ref. c. 1) mit strengeren Bestimmungen ersetzten. Aber, so fragen wir uns heute, wie kam es überhaupt, daß ein so selbstverständlicher Grundsatz wie die Residenz des Bischofs in seiner Diözese, und das will heißen: die Erfüllung der Hirtenpflicht in persönlichem Einsatz, überhaupt zum Problem werden konnte?

Doch nur, weil das Leitbild des Bischofs als Seelenhirten, wie es schon in den Pastoralbriefen gezeichnet war, weithin abhanden gekommen war, und zwar nicht etwa nur durch das moralische Versagen einzelner, also das, was man mit einem berüchtigten Gemeinplatz „Verweltlichung“ zu nennen pflegt, sondern infolge struktureller Veränderungen. Wie bei den meisten deutschen Fürstbischöfen der Bischof hinter dem Fürsten zurücktrat, so in Frankreich, wo seit dem Konkordat von 1516 der König nominierte, hinter dem Diplomaten und Hofmann; in Italien wiederum dienten die Bistümer vielfach zur Versorgung der Kardinäle, ihrer Nepoten, Sekretäre und Kapläne, die das Leben in den Großstädten Rom und Venedig dem nie abreißenden Alltagsärger in abgelegenen Provinzstädten vorzogen. Denn an Ärger fehlte es den residierenden Bischöfen nie und nirgendwo, weil sie gerade dann, wenn sie eifrig waren, auf Schritt und Tritt auf Hindernisse von oben (der Kurie) und unten (den exemten Orden und Kapiteln, den Archidiakonen), aber auch vom weltlichen Arm stießen, die ihnen durchgreifende Reformen nahezu unmöglich machten. Diese Hindernisse waren das unerschöpfliche Thema der Gravamina, die während der ganzen Dauer des Konzils von den Bischöfen vorgebracht wurden. Resignation war eine mindestens ebenso große Gefahr wie „Verweltlichung“. Man beruhigte sein Gewissen, indem man Weihbischöfen und Generalvikaren die Erfüllung der bischöflichen Pflichten überließ, selbst aber die Einkünfte bezog, Amt und Pfründe also voneinander trennte.

Man war sich in Trient im wesentlichen darüber einig, daß eine gesetzliche Regelung der Residenzpflicht nicht ausreichte, wenn man nicht die Hindernisse der Residenz beseitigte; einig aber auch darüber, daß für die Reform alles darauf ankam, die Leitung der Diözesen befähigten und eifrigen Bischöfen

³ Ich vermag die Gründe mehr zu ahnen als anzugeben, warum man nicht den Seelsorgsklerus in seiner ganzen Breite ansprach. War das Priesterideal durch das stereotype Kapitel der spätmittelalterlichen Synodalstatuten *de vita et moribus clericorum* und durch die üblichen Synodalpredigten abgenutzt? Oder lag es daran, daß die Erneuerung des Episkopates als der erste und dringendste Schritt zur Reform der Seelsorge erschien? Noch waren ja „Priester“ und „Seelsorger“ keineswegs identische Begriffe. Das im Jahr 1519 gedruckte Büchlein des Pariser Theologen und Humanisten Jodocus Clichthoveus *De vita et moribus sacerdotum* beschränkt sich auf das Priesteramt und die priesterlichen Pflichten im engsten Wortsinn; die *Cura animarum* war in den Pfarrhandbüchern Surgants u. a. behandelt, aber eben nur in der Form praktischer Anweisung.

⁴ Zur allgemeinen Orientierung meine Geschichte des Konzils von Trient II (Freiburg 1957) 269–315; für die letzte Tagungsperiode meine ältere Arbeit: Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562/63 (Würzburg 1941) 33 ff. und 53 ff.

anzuvertrauen, die ihrer Hirtenaufgabe gewachsen und sie zu erfüllen gewillt waren. Wie das Konzil die erste Aufgabe, die wenigstens faktische Stärkung der Stellung des Bischofs in seiner Diözese, gelöst hat, bedarf einer eigenen Untersuchung; hier beschäftigt uns nur die erste: die Auswahl der Bischöfe und das Leitbild, das dem Konzil vorschwebte.

Hierfür kommen vor allem zwei Dekrete in Betracht: Sess. XXIV de ref. c. 1 regelte das Vorgehen bei der Ernennung des Bischofs und den Informativprozeß^{4a}; die nach Ländern verschiedenen konkordatären Bestimmungen über die Wahl bzw. Nomination blieben unangetastet, die Berechtigten wurden jedoch ermahnt, „gute Hirten“ zu wählen; es sei schwere Sünde, wenn sie sich nicht für die *digniores et ecclesiae magis utiles* entschieden. Sess. XXV de ref. c. 1 stellte für die zu wählenden und die gewählten Bischöfe das Leitbild auf: Der Bischof ist zur Arbeit und Sorge für Gottes Ehre berufen, sein Denken muß auf das Heil der Seele und auf das Jenseits gerichtet, sein Leben einfach, bescheiden, demütig und dadurch eine beständige Predigt sein, seine Einkünfte sind nicht zur Bereicherung der Verwandten bestimmt. Die Berufsauffassung, nicht die Berufsarbeit im einzelnen ist also der Gegenstand des kleinen Bischofsspiegels, den wir hier vor uns haben. Er hat seine Vorgeschichte, eine literarische und eine gelebte.

Bereits der größte Seelsorger des 15. Jahrhunderts, Johannes Gerson, hatte in einer Synodalpredigt vor dem Erzbischof von Reims den Guten Hirten (Joh. 10, 11) als das Ideal des Bischofs aufgestellt und durch konkrete Züge ausgefüllt: apostolische conversatio, Ausübung des Lehramts durch Predigt nach dem Beispiel des Chrysostomus und Gregors d. Großen, Leitung der Seelsorge durch Synoden und Visitationen⁵. Aber die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, die sich im Laufe des 15. Jahrhunderts auftat, konnte weder durch sein mahnendes Wort noch durch die bischöfliche Standesmoral überbrückt werden, die Dionysius der Karthäuser und Antoninus von Florenz entwarfen, auch nicht durch den vom Geist der *Devotio moderna* erfüllten Bischofsspiegel des ersten Patriarchen von Venedig, Lorenzo Giustiniani. Das Pius II. gewidmete Buch des Bischofs von Torcello Domenico de' Domenichi über die Würde des Bischofs verwahrte sich gegen deren Abwertung durch die kuriale Beamtenschaft⁶. Obwohl die Verfasser — abgesehen von Dionysius — sämtlich Bischöfe, und gute Bischöfe waren, ging von diesen Bischofsspiegeln keine Strahlkraft aus.

Ein anderer Ton wurde erst vernehmbar, als zu Beginn des neuen Jahrhunderts ein Laie, der spätere Kardinal Contarini, für seinen zum Bischof von Bergamo ernannten Freund Pietro Lippomani ein Leitbild entwarf⁷. Contarini schöpft aus literarischen Quellen, aus den Pastoralbriefen und den Schriften der Kirchenväter, die durch den christlichen Humanismus in neue Sicht gerückt

^{4a} Vgl. meinen Aufsatz: Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient: Archiv f. kath. Kirchenrecht 116 (1936) 389—413.

⁵ J. Gerson, Opera omnia ed. L. E. Dupin II (1706) 542—558; noch aufschlußreicher als die Synodalpredigt ist Gersons Brief an einen zum Bischof ernannten Freund, vgl. E. Vansteenberghe, Un Programme d'action episcopale au debut du XV^e siècle: Revue de sciences religieuses 19 (1939) 24—47.

⁶ Vgl. H. Jedin, Studien über Domenico de' Domenichi (Wiesbaden 1957) 77 ff. [Abhandlungen d. Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jg. 1957 n. 5].

⁷ G. Contarini, Opera omnia (Venedig 1589) 401—431: De officio episcopi. Zur Orientierung über den Verfasser: Dict. d'histoire et de géographie eccl. XIII (Paris 1956) 771—784.

waren, aber auch aus Aristoteles. Für ihn ist der Bischof Hirt, Lehrer und Führer der ihm anvertrauten Seelen. Das Leitbild ist humanistisch insofern, als der Bischof humane Bildung und Lebensform mit der Wahrnehmung seiner Hirtenpflichten, obenan der Erfüllung der Residenzpflicht, verbinden muß; es ist dem Leben abgelauscht, denn wir kennen das Modell, dem Contarini viele konkrete Züge entnimmt: Pietro Parozzi, Bischof von Padua (1487—1507), wo der junge venezianische Nobile studierte. Trotzdem merkt man deutlich, daß in dem Buche ein gut beobachtender, frommer Laie spricht, nicht ein in der praktischen Arbeit erfahrener Seelsorger.

Diese Sättigung mit Leben und Erfahrung gewinnt der Bischofsspiegel erst ein Menschenalter später im „*Exemplum boni pastoris*“ des Veroneser Kanonikus Zini, das dem bischöflichen Wirken des ehemaligen Datars Clemens' VII. Gianmatteo Giberti in Verona gewidmet ist⁸. Es verzichtet auf das beliebte Tugendschema, sondern hält sich ganz an die eben (1542) gedruckten Konstitutionen Gibertis und an die eigenen Beobachtungen des Verfassers an der Seite des großen Seelsorgsbischofs: seine Bemühungen um die Heranbildung eines ausreichend unterrichteten, seeleneifrigen Klerus und dessen Weiterbildung durch Pastorkonferenzen, um Religionsunterricht und Predigt, um die Visitation, kurz um moderne methodische Seelsorge. Der „Weg Gibertis“, d. h. der persönliche Einsatz des Bischofs für die Seelen seiner Diözese, wurde im Sinne Zinis „Exempel“ der Besten in der italienischen Reformbewegung. Es war keine lediglich literarische Schöpfung, sondern lebendige Wirklichkeit.

Die literarisch-humanistische Tradition, die Contarini geschaffen hatte, erfuhr eine zeitgemäße Weiterbildung durch dessen einstigen Sekretär Ludovico Beccadelli in einer Reihe von Lebensbeschreibungen: des Bischofs von Fano, Cosmo Gherio, sowie der Kardinäle Pole und Contarini. Sie sind in ihrer Art ebenfalls Bischofsspiegel, aber eben eines ganz neuen Typs, weil sie das Ideal nicht als abstraktes Schema, sondern als konkrete Wirklichkeit vorführen. Gherio, erzählt Beccadelli, hatte sich zum Grundsatz gemacht, keinem seiner Kleriker eine Pflicht aufzuerlegen, die er nicht selbst erfüllte; trotz seiner Jugend gewann er Autorität, indem er mit seinem Klerus und seinen Gläubigen lebte und so lebte, daß sie ihn alle lieben mußten.

Nun aber kommt das Überraschende: seine klassische Formulierung empfing das neue Leitbild des Bischofs nicht durch einen Italiener, sondern durch den Portugiesen Bartholomäus de Martyribus, Erzbischof von Braga (1559—1581), dessen „*Stimulus pastorum*“ im Jahre 1563 auf Bitten keines anderen als des jungen Kardinals Borromeo verfaßt wurde, der — nach einem Ausspruch Pius' IV. — in Bartholomäus „einen Mann nach seinem Herzen“ gefunden hatte⁹. Der „*Stimulus pastorum*“ stellt Äußerungen der Kirchenväter (Augustinus, Chrysostomus, Gregor d. Gr.), aber auch mittelalterlicher Schriftsteller (z. B. Bernhards v. Clairvaux) über das Bischofsamt zusammen. Das Hauptstück des Buches *De moribus praelatorum* ist kein Tugendpiegel alten Stils,

⁸ J. M. Giberti, Opera, ed. P. u. H. Ballerini (Verona 1733) 253—296; der Erstdruck stammt allerdings erst aus dem Jahr 1573, doch lagen die Konstitutionen Gibertis seit 1542 gedruckt vor. Zum Ganzen jetzt die neue Biographie von A. Grazioli, G. M. Giberti, Vescovo di Verona, Precursore della riforma del Concilio di Trento (Verona 1955).

⁹ B. de Martyribus, *Stimulus pastorum, ex sententiis patrum concinnatus, in quo agitur de vita et moribus episcoporum aliorumque praelatorum* (Rom 1564); weitere Ausgaben Lissabon 1565, Rom 1572, Paris 1568, 1622, 1658, 1667, Rom 1715, Einsiedeln 1863, 1864, 1869. Das Verzeichnis ist keinesfalls vollständig.

wie man nach dem Titel erwarten könnte, sondern bringt die eigenen Ansichten und Erfahrungen des bischöflichen Verfassers¹⁰. Man begreift ohne weiteres, daß ihm das in die Form eines Konzilsdekretes gegossene Bischofsideal der Sessio XXV blaß und matt erschien¹¹.

Zwar hat bald nach Abschluß des Trienter Konzils und schon von seinen Dekreten ausgehend der Dominikaner Luis de Granada einen tridentinischen Bischofsspiegel verfaßt¹², der aber einen Rückfall bedeutet, weil er zum Schema zurückleitet; aber stärker als das Buch war das Leben: Modell des tridentinischen Bischofs wurde Karl Borromäus, für den der „*Stimulus pastorum*“ verfaßt war. Das Wirken des Heiligen in der Diözese und der Kirchenprovinz Mailand, sein Niederschlag in den *Acta ecclesiae Mediolanensis* wirkten in der ganzen Kirche vorbildlich für die Durchführung des Konzils von Trient. Der Vorgang ist allgemein bekannt, wenn auch in den Einzelheiten noch keineswegs genügend untersucht. Auch Heilige haben nämlich ihre Grenzen. Sein ihn bewundernder Schüler Agostino Valier hat sie 1595 in einem, für Federigo Borromeo bestimmten Schriftchen aufgezeigt¹³.

Das waren im wesentlichen die Grundgedanken¹⁴ eines Aufsatzes über das Bischofsideal der katholischen Reform, der im Jahre 1942 in dem Sammelwerk „*Sacramentum Ordinis*“ erschien, das als Festschrift zum diamantenen Priesterjubiläum des Kardinals Bertram gedacht war, aber nicht als solche bezeichnet werden durfte¹⁵. Die nicht große Auflage des Buches war schnell vergriffen, über die Grenzen Deutschlands drang es überhaupt nicht hinaus. Erst eine etwas erweiterte italienische Übersetzung meines Aufsatzes, die in Buchform erschien¹⁶, machte ihn vor allem in den romanischen Ländern bekannt. Sie regte den französischen Jesuiten Paul Broutin, der damals schon mit den Vorarbeiten für sein großes Werk über die französische Seelsorge im 17. Jahr-

¹⁰ Eine der schönsten Stellen findet sich in c. 7: *Quid aliud est episcopus quam quidam suae dioecesis sol et homo totus igneus, totus conquiendis Christo animabus intentus, exemplo semper et verbo saepissime praedicans*. Etwas später die Frage: *Nonne pastor est propter bonum ecclesiae et non ecclesia propter pastorem?*

¹¹ In seinem Votum vom 24. November 1563 heißt es (Conc. Trid IX 1047): *Primus canon pessimus est, cum nihil in eo statuatur nisi frigide, neque providetur abusibus luxus episcoporum neque eorum moribus depravatis*.

¹² L. de Granada, *De officio et moribus episcoporum aliorumque praelatorum* (Lissabon 1565); spätere Ausgaben: Barcelona 1566, Rom 1572, Paris 1586, Valencia 1695. Bemerkenswert, daß auch Ludwig von Granada als die vornehmste Aufgabe des Bischofs die Verkündigung des Wortes Gottes bezeichnet.

¹³ A. Valerius, *De cauta imitatione sanctorum episcoporum*, gedruckt bei A. Mai, *Spicilegium Romanum VIII* (Rom 1842) 89–117.

¹⁴ Mit Bedacht habe ich mich bei der Wiedergabe auf die Grundgedanken und die Hauptwerke beschränkt, die auf die Entwicklung Einfluß ausgeübt haben; die in Deutschland und Frankreich entstandenen Bischofsspiegel (z. B. die an Otto Truchseß von Augsburg gerichteten) habe ich ebenso wie die Schriften ausschließlich kanonistischen Interesses beiseite gelassen.

¹⁵ H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts: Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge*, hgb. von E. Puzik und O. Kuß (Breslau 1942) 200–256. Am Schluß wird ein Ausblick auf Bellarmin und die Bischofsspiegel des 17. Jhs. gegeben, auf dessen Wiedergabe ich ebenfalls verzichtet habe.

¹⁶ *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica* (Brescia 1950), 110 Seiten.

hundert beschäftigt war¹⁷, zu einer französischen Bearbeitung an, in der dem Wirken und den Schriften des Bischofs von Marseille (1511/17) und Turin (1517 bis 1520) Claude de Seyssel ihr Platz in der Entwicklung des Bischofsideals zugewiesen wurde. Sehr bezeichnend ist, daß Seyssel als erste der fünf bischöflichen Pflichten die Residenzpflicht nennt, vor der Predigt, der Visitation, der Seelsorge der treugebliebenen Gläubigen und der „Abgewichenen“, d. h. der Waldenser, für deren Zurückgewinnung er mit ähnlichem Eifer tätig war¹⁸, wie ein Jahrhundert später Franz v. Sales für die Gewinnung der Protestanten.

Auch in dieser erweiterten Form blieben gewisse Fragen ungeklärt, für deren Klärung mir in meinem Aufsatz der Raum, aber auch — wegen des Krieges — die archivalischen und bibliothekarischen Möglichkeiten gefehlt hatten, bestimmten, insbesondere spanischen Quellen nachzugehen. Von Anfang an war mir klar gewesen, daß der christliche Humanismus auf die Formung des neuen Bischofsideals eingewirkt hatte. Durch wen und auf welchen Wegen strömte er ein? Wer vermittelte das „plastische Bild des Lebens und Wirkens der Väterbischöfe“, der Prediger, Seelenführer und kraftvollen Hirten des christlichen Altertums, die den Kontrast von einst und jetzt zum Bewußtsein brachten?

Wie war es zu erklären, daß der iberische Episkopat, der schon während der ersten Tagungsperiode des Konzils von Trient durch eine Reihe ausgezeichneten Bischöfe vertreten war, erst im Verfasser des „*Stimulus pastorum*“ zum Zuge kam? Hatte das Reformwirken spanischer Bischöfe keinen Niederschlag in der Literatur gefunden?

Diese Fragen sind in den letzten Jahren von spanischen Forschern aufgegriffen worden. Zuerst hat José Ignacio Tellechea, der mit den Vorarbeiten für eine umfassende Biographie Bartolomé Carranzas, des unglücklichen Erzbischofs von Toledo, befaßt ist, die Stellung des Erasmus in der Geschichte des Bischofsideals untersucht¹⁹. Gleich eingangs stellt er fest, daß sich Erasmus mit dem Thema nicht systematisch befaßt hat, so daß man seine Äußerungen aus seinen Werken und Briefen mühsam zusammensuchen muß. Aus ihnen ergibt sich ein negatives und ein positives Bild. In seinen früheren Schriften, besonders dem „Lob der Torheit“ wirft er den Bischöfen seiner Zeit vor, sie weideten sich selbst statt ihre Herden, sie überließen die Seelsorge

¹⁷ P. Broutin, L'Evêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle. Adaptation française de „Das Bischofsideal der katholischen Reformation“ par Hubert Jedin (Mecheln/Paris 1953), 133 Seiten. Am Schluß ist noch eingefügt ein Kapitel über das Epithalamion des Stanislaus Sokolowski, Professors in Krakau († 1593).

¹⁸ P. Broutin, La Réforme pastorale en France au XVII^e siècle, 2 Bde (Paris 1956). Dieses, m. W. in deutschen Zeitschriften bisher noch nicht gewürdigte Werk führt im ersten Band die großen Bischöfe der katholischen Reform in Frankreich vor, außer Franz von Sales z. B. Rochefoucauld, Bischof von Clermont und Senlis (1585—1622), Solminihac, Bischof von Cahors (1636/54), beide Nachahmer Borromeos, dann auch den Port Royal nahestehenden Le Camus, Bischof von Grenoble (1671—1707). Der zweite Band ist den Synoden, der Neuorganisation der Domkapitel, den Priestergemeinschaften und der in Frankreich außerordentlich lebhaften Suche nach der rechten Form der Priesterbildung gewidmet, führt aber auch unser Thema direkt weiter, weil er den Einfluß des „*Stimulus pastorum*“ (S. 315—330) und das auch von mir schon erwähnte Enchiridion episcopalis sollicitudinis des Louis Abelly (1668) bespricht (S. 331—345). Es versteht sich von selbst, daß in Frankreich auch die Spiritualität Berulles und der Sulpizianer eingewirkt hat.

¹⁹ J. I. Tellechea, La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo: Scriptorium Victorienne 2 (1955) 201—230.

den Ordensleuten oder schlechtbezahlten Stellvertretern. Als das Grundübel bezeichnet er die Gesichtspunkte, nach denen die Bischöfe ausgewählt werden (*la forma de aspirar y ascender a la dignidad episcopal*) — aber er hütet sich wohlweislich, in dieser heiklen und hochpolitischen Materie in die Einzelheiten hinabzusteigen. Auch das positive Ideal, das in Briefen und Schriften vornehmlich der Spätzeit erkennbar wird²⁰, entbehrt der konkreten Züge, die in den Schriften Contarinis, Zinis und Beccadellis begegnen. Trotzdem wird klar, daß der „Gute Hirt“, daß der altchristliche Bischof als Lehrer und Seelsorger seiner Polis Erasmus als Ideal vorschwebt²¹. Im Widmungsschreiben an den Erzbischof von Toledo, Alphons de Fonseca, das der Frobenschen Ausgabe der Werke des heiligen Augustinus von 1529 vorangestellt ist, zeichnet er diesen als *viduum quoddam exemplar episcopi, omnibus virtutum numeris absolutum, quas post Christum episcoporum principem Paulus et Petrus requirunt in his, qui pascendum Domini gregem susceperunt*²². Augustinus, der Seelsorger, der als guter Hirt sein Leben für seine Schafe bis zuletzt einsetzt, wird hier neu entdeckt²³. Der Widmungsbrief ist ein Bischofsspiegel, steht aber insofern zwischen den Zeiten, als er sich noch nicht ganz vom mittelalterlichen Tugendschema freigemacht und den Sprung in das gegenwärtige Leben gewagt hat. Er ist noch reine Literatur, und Tellechea hat ihn nicht ganz ohne Grund an die Seite der Schrift Contarinis gestellt²⁴. Aber Giberti hat sich in der Vorrede zu den Konstitutionen von 1542 ausdrücklich auf Augustinus berufen.

Bedeutsamer als die erste ist die zweite Frage; sie berührt nämlich das große Problem der Ursprünge der katholischen Reform: Italien oder Spanien? Es steht außer Zweifel, daß Spanien bei Pastor, Tacchi Venturi, Paschini — um nur einige zu nennen — ein wenig zu kurz gekommen ist; ich hatte in meinem Aufsatz auf Kardinal Ximenez Cisneros und seinen Zeitgenossen Fernando de Talavera, den ersten Erzbischof von Granada, hingewiesen, aber ohne tiefer einzudringen. Auch die großen spanischen Bischöfe des Tridentinums hatten damals noch nicht für mich das Profil, das sie später durch das Studium der Akten und mit Hilfe der reichen biographischen Angaben des großen Werkes von P. Gutiérrez über die Spanier in Trient erhielten²⁵, abgesehen nur von Pedro Guerrero, der während der letzten Tagungsperiode des Konzils der anerkannte Führer des spanischen Episkopates war. Ein glücklicher Fund, die für ihn bestimmte Denkschrift Juans de Avila, des „Apostels von Andalusien“, hatte ihn mir nähergebracht²⁶. In dieses Vakuum griff Tellechea mit zwei weiteren Arbeiten ein.

²⁰ T. zieht die Schriftkommentare des Erasmus z. B. zu Psalm 22 und Joh. 21 heran, aber auch die Apologien gegen Carpi und Stunica und das Spätwerk *De ratione concionandi*.

²¹ *Erasmus no nos presenta como ideal de Obispo un hombre perfectamente espiritual, mas cerrado dentro de su persona; sino que con vivos colores nos pinta la vertiente propriamente pastoral y apostólica del Obispo* (S. 216).

²² Der Brief ist leicht zugänglich bei P. S. Allen, *Opus epistolarum D. Erasmi Rotherodami VIII* (Oxford 1934) 147—161 (n. 2157).

²³ Das oben erwähnte Sammelwerk „*Sacramentum Ordinis*“ enthielt bereits einen Beitrag von B. Altaner, *Der heilige Augustinus als Seelsorger* (S. 139 bis 168).

²⁴ A. a. O. 216.

²⁵ C. Gutiérrez, *Espanoles en Trento* (Valladolid 1951); vgl. meine Besprechung in *Theologische Revue* 48 (1952) Sp. 219 f.

²⁶ H. Jedin, *Juan de Avila als Kirchenreformer*; *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 11 (1936) 124—138; der spanische Jesuit C. M. Abad hat inzwischen

Bernal Díaz de Luco, Bischof von Calahorra (1545/56), der trotz seiner zeitweise oppositionellen Haltung auf dem Konzil auch bei den Legaten höchstes Ansehen genoß, hatte nämlich schon 1530 als „Provisor“, d. h. Generalvikar, des Bistums Salamanca eine „*Instrucción de perlados*“ verfaßt, für deren Drucklegung *contra voluntad del autor* der Bischof von Zamóra sorgte, *porque los Perelados que de aqui adelante fueren elegidos no tengan ignorancia de la carga que toman sobre si*²⁷. Das in spanischer Sprache abgefaßte Büchlein, nur 30 Blätter in Kleinformat umfassend, ähnelt dem „*Stimulus pastorum*“ darin, daß es zwar eine Sammlung von Schrift- und Väterzitaten (aus Chrysostomus, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla, aber auch Innocenz III. u. a.) enthält, aber doch eine ganz persönliche Note dadurch empfängt, daß der Verfasser seine eigenen Erfahrungen verarbeitet, und keineswegs nur, wie man bei einem Juristen erwarten könnte, die Verwaltungsaufgabe des Bischofs sieht. „Wenn jede Wissenschaft“, sagte er in der Einleitung, „den ganzen Menschen fordert, um wieviel mehr die Seelenleitung, die höchste Wissenschaft und höchste Kunst?“ „Alle menschlichen Künste und Fertigkeiten sind vervollkommen worden, nur die Kunst der Seelsorge und Seelenleitung ist so tief gesunken wie nie zuvor“²⁸. Díaz fordert von den Bischöfen die persönliche Residenz, die er mit Cajetan für einen Bestandteil des göttlichen Rechtes hält; er hält es für Pflicht des Bischofs, die Überzahl der Kleriker zu beschränken und sich um die Anstellung ausreichend bezahlter Vertreter für nichtresidierende Pfarrer zu kümmern, wie das Konzil von Trient später verfügt hat. Das Bischofsamt ist in seinen Augen ein Seelsorgsamt.

Den gleichen Grundgedanken vertrat damals auf seiner Lehrkanzel in Salamanca (1526/40) der große Dominikaner Francisco de Vitoria († 1546)²⁹. In seinem Kommentar zur *Secunda secundae* des heiligen Thomas, entstanden 1534/37, vielleicht aber noch mehr durch das lebendige Wort — er hatte zuweilen fast tausend Zuhörer — begründete und propagierte er die neue Auffassung vom „*Status episcoporum*“. Denn der Bischof, nicht der Priester, ist der Hauptträger der Seelsorge (*tamquam agentia principalia pertinet ad episcopos cura animarum, ad curatos vero tamquam ad agentia secundaria*). Residenz, Wortverkündigung, sachgemäße Besetzung der Benefizien, gute Verwaltung des Kirchengutes sind seine vornehmsten Pflichten. Der Theologieprofessor bleibt nicht im Abstrakten stecken; *realismo* und *valencia* sind nach Tellechea die Kennzeichen seines Bischofsideals. Zu den Füßen dieses Theologen saß nicht allein Domingo Soto, sondern spätere Konzilsbischöfe der ersten Reihe, wie Martín Pérez de Ayala³⁰, Bischof von Cadix, dann Erzbischof von Valencia, und der eben erwähnte Erzbischof Guerrero von Granada. Sein Einfluß auf die

das von mir gefundene Memorial über die Reform des geistlichen Standes von 1551 und ein zweites Memorial aus dem Jahr 1561, das ebenfalls für Guerrero bestimmt war, in den *Miscelánea Comillas* III (Comillas 1945) herausgegeben.

²⁷ J. I. Tellechea, Juan Bernal Díaz de Luco y su „*Instruction de perlados*“: *Scriptorium Victoricense* 3 (1956) 190—209. Die Arbeiten von T. Marín über Díaz de Luco sind verzeichnet in meiner *Gesch. des Konzils von Trient* II 499.

²⁸ A. a. O. S. 193.

²⁹ J. I. Tellechea, Francisco de Vitoria y la Reforma católica: *Revista Española de Derecho Canonico* 1957, Sonderdruck.

³⁰ Pérez berichtet selbst in seiner Autobiographie, daß er in Salamanca die Vorlesung Vitorias über die *Secunda secundae* gehört habe, vgl. *Spanische Forschungen* 11 (1955) 125. Da P. 1528 nach Salamanca kam, muß es sich um die erste der beiden Vorlesungen handeln, die nicht erhalten ist.

Berufsauffassung des spanischen Episkopates der Konzilsepoche ist schwer zu überschätzen.

Die drei besprochenen Arbeiten Tellecheas brachten wichtige Ergänzungen der von mir entworfenen Skizze, beanspruchten aber nicht, die Hauptlinie der Entwicklung von Contarini über Giberti zum „*Stimulus pastorum*“ und Karl Borromäus vollständig zu ändern. Diesen Anspruch erhob erst der Kapuziner Tarsicio de Azcona in einem Aufsatz über „das Bischofsideal der spanischen Kirche vor Luther“³¹, der als Zentralfigur bei der Entstehung des neuen Bischofsideals Erzbischof Fernando de Talavera von Granada bezeichnete. In Talavera, nicht dem über ein Menschenalter jüngeren Giberti habe man den „ersten großen Seelenhirten der Neuzeit“ zu sehen, der als Modell für das tridentinische Bischofsideal und dessen spätere Ausprägung durch Karl Borromäus gedient habe. „Sicherlich hätte Jedin die Seiten 62–65 seines Büchleins (d. h. der italienischen Ausgabe) nicht geschrieben, wenn er die Tatsachen der spanischen Kirchengeschichte, vor allem unsere Ausführungen über Talavera gekannt hätte“ (S. 32 Anm. 22).

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Kardinal Ximenez den aus dem Orden der Hieronymiten hervorgegangenen Talavera mit Recht eine *santa persona* genannt hat. Er ist mehr: ein durch und durch apostolisch und missionarisch gesinnter Seelenhirt, ein wahres Exempel eines Bischofs. Schon ehe er Bischof von Avila wurde, hatte er als Seelenführer der Königin Isabella die spanischen Bischofsernennungen in seinem Sinne beeinflusst. Sofort nach der Reconquista zum ersten Erzbischof von Granada ernannt, baute er das neugegründete Bistum sozusagen aus dem Nichts auf, in unausgesetztem persönlichen Einsatz (im Beichtstuhl, durch Predigten an allen Sonn- und Festtagen), durch beispielhafte Organisation seines eigenen Haushaltes³² wie der ganzen Diözese. Da er kaum über einen eigenen Klerus verfügte, sucht er in ganz Spanien arabisch sprechende Priester für die Mission unter den Mauren, gründete aber auch ein Priesterseminar für den Nachwuchs, sorgte für religiösen Volksunterricht, verfaßte selbst eine „*Breve doctrina*“, d. h. einen Katechismus, gründete Konvertiten- und Waisenhäuser. Ein von der Spanischen Inquisition, der sein großzügiges Wirken verdächtig war, gegen ihn angestrebter Prozeß endete wenige Wochen vor seinem Tode mit einem Freispruch durch Julius II.

Die Tatsachen sind unbestreitbar. Fraglich ist nur, ob dieses gelebte Ideal eines guten Hirten in Spanien und außerhalb so in das Bewußtsein der Träger der katholischen Reform eingegangen ist, daß es eine pastorale Tradition geschaffen und auf die endgültige literarische Fassung des tridentinischen Bischofsideals im „*Stimulus pastorum*“ eingewirkt hat. Ich wage nicht, die Frage zu verneinen, gebe aber Folgendes zu bedenken. Die Aufgabe Talaveras in Granada war eine völlig andere als eines Bischofs in Altspanien, Italien oder Frankreich; sie ähnelte der eines Missionsbischofs im neuentdeckten Amerika. Das von ihm errichtete Priesterseminar, über dessen Einrichtung man

³¹ Tarsicio de Azcona, El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana: *Hispania Sacra* 11 (1958) 21–64. Die Arbeit bildet einen Teil des vom Autor vorbereiteten Werkes: *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*.

³² Über die kulturgeschichtlich höchst interessante bischöfliche Hausordnung Talaveras gibt es bereits den älteren Aufsatz von J. Domínguez Bordoná, Instrucción de fray Hernando de Talavera para el regimen interior de su palacio: *Boletín de la R. Academia de Hist.* 96 (1930) 785–835.

gern mehr erfahren hätte³³, war tatsächlich ein Missionsseminar. Wo sind die spanischen Priesterseminare aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts, die sich nach dem von Granada ausgerichtet haben und die möglicherweise dem tridentinischen Seminar als Vorbild dienten? P. Tarsicio schreibt zwar: „Die Kirche Spaniens erhielt vor der Revolte Luthers einen bischöflichen Idealtyp, der in unvergleichlichen Prälaten verwirklicht und durch Fernando de Talavera während mehr als 30 Jahren herausgestellt wurde“ (S. 60), gibt aber selbst zu, daß die unter den Katholischen Königen angeblich begründete Tradition während der politischen Wirren der Folgezeit (dem Comunero-Aufstand) und der ersten, von vlämischen Ratgebern bestimmten Regierungszeit Karls V. verblaßte, und das will doch sagen, daß sie eben keine ungebrochene Tradition war und die später von Schriftstellern wie Pablo de León erhobenen Vorwürfe gegen den spanischen Episkopat nicht ganz unberechtigt waren.

Zum gleichen Ergebnis führt ein Blick auf die literarische Überlieferung. Von den drei alten Biographien, die P. Tarsicio erwähnt (S. 38), waren zwei bis zur Gegenwart nur handschriftlich überliefert; die dritte, von Fernandez de Madrid verfaßte, wurde 1931 herausgegeben. Nur ein auf dieser dritten Vita beruhendes *Sumario de la vida del primer Arzobispo de Granada Don fray Hernando de Talavera y de su gloriosa muerte* war 1557 in Evora gedruckt worden, mithin anderthalb Jahrzehnte nach dem Erscheinen von Gibertis Konstitutionen. Giberti hat schwerlich Genaueres über Talavera gewußt, aber auch im „*Stimulus pastorum*“ ist mir kein Hinweis auf ihn begegnet. Er mag im Spanien seiner Zeit als Vorbild gedient haben, seine Wirkung auf das tridentinische Bischofsideal ist noch nachzuweisen.

Wir wissen längst, daß die Alternative: Spanien oder Italien am Ursprung der katholischen Reform eine Question mal posée ist. In beiden Ländern entsprangen Bäche, die in den Strom der katholischen Erneuerung des 16. Jahrhunderts mündeten, übrigens nicht nur in den beiden Ländern. Trotz der früheren Arbeiten Beltráns de Heredia³⁴ und der im Gang befindlichen Ricards³⁵ ist der spanische Anteil sowohl am Trienter Reformwerk wie an dessen ideellen Grundlagen immer noch weniger erschlossen als der italienische. Was Ignatius von Loyola und Franz Xaver, Teresa von Avila und Juan de la Cruz für die erneuerte Kirche bedeutet haben, ist allgemein bekannt; nicht so die Mitwirkung des spanischen Episkopates am Trienter Reformwerk und der Anteil Spaniens an seinen tragenden Ideen. Es scheint, daß die aufblühende spanische Kirchengeschichtsforschung uns noch manches Neue zu bringen hat.

Prof. Hubert Jedin, Bonn

³³ In meinem Aufsatz: Domschule und Kolleg. Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars: TThZ 67 (1958) 222 hatte ich schon darauf hingewiesen, daß wir die spanischen Vorstufen des Trienter Priesterseminars noch nicht genügend kennen. Meine Vermutung, daß hier noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, bestätigt sich also.

³⁴ V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España 1450—1550* (Rom 1939); ders., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Salamanca 1941). Beide Arbeiten sind infolge der damaligen Zeitverhältnisse in Deutschland so gut wie unbeachtet geblieben.

³⁵ R. Ricard, *Recherches récentes sur la littérature religieuse sous Charles V*: P. Rassow u. F. Schalk, *Karl V. u. seine Zeit* (Köln 1960) 180.

BESPRECHUNGEN

TASCHENBÜCHER UND KLEINSCHRIFTEN ZUR LITURGIE

Amiot, François: Geschichte der heiligen Messe. — Aschaffenburg: Patloch (1957). 139 S. (Der Christ in der Zeit. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, IX. Reihe, 3. Bd.) kart. (o. Pr.).

Amiots in der parallelen französischen Reihe „Je sais — je crois“ erschienenes Werkchen über die Geschichte der Messe, das schon auf J. A. Jungmanns Missarum Sollemnia fußen konnte, gilt mit Recht als gediegen und zuverlässig. Leider sind in der hier vorgelegten Übersetzung eine Reihe von Druckversehen, Gallizismen und Mißverständnissen des französischen Textes stehengeblieben. Statt „Sakramentalien“ (14) muß es Sakramentarien, statt „Oratorien“ (23) Orationen, statt „Petrus Cornestor“ (89) Petrus Cornestor heißen. Das französische „composition“ ist verschiedentlich (31, 48, 49, 124.) mit „Komposition“ wiedergegeben, wo es sich im Zusammenhang nur um die textliche Abfassung, nicht um die Vertonung handelt; „influences gallicanes antiariennes“ wird zum „Einfluß antiarianischer Gallikaner“, während es sich in Wirklichkeit um die gallikanischen Einflüsse der vorkarolingischen Liturgieperiode handelt, die mit den Gallikanern des 10. Jh. bekanntlich nichts zu tun haben. Aus der „Verwechslung“ (confusion) zwischen verschiedenen Gruppen von Verstorbenen ist S. 103 eine „Verwirrung unter den Verstorbenen“ geworden. Wenn der frz. Text vom Credo sagt: „Il supplée au besoin l'homélie“, so heißt das nicht: „Es ergänzt ein Bedürfnis der Homilie“ (53), sondern „Es ersetzt im Notfall die Homilie“. Von der Patene wird gesagt, sie habe „als Werkzeug des Friedens gedient“ (112); der Übersetzer hat nicht erkannt, daß „instrument de paix“ Fachausdruck für Paxtafel ist. Wenn es zum gleichen Thema heißt, im 13. Jh. werde „die Umarmung durch den Kuß auf den Mund ersetzt“ (112), so sagt der frz. Text genau das Umgekehrte (und Richtige): „L'accolade s'est substituée aux baisers des lèvres“. Schließlich ist noch ein entschieden Wort der Ablehnung zum Umschlagfoto zu sagen, das einen bärtigen, über den Altar geneigten Priester (Padre Pio) im Augenblick unmittelbar vor der „sumptio hostiae“ zeigt. Wann werden wir endlich lernen, daß sich solche Verstöße gegen die elementaren Gesetze geistlicher „Schamhaftigkeit“ rächen müssen?

Haller, Michael: Die Messe. — Gehalt und Gestalt. — München: Pfeiffer (1958). 2. Aufl. 175 S. kart. 4,80 DM.

Vom vorliegenden Taschenbuch über die Messe, das in der Reihe der vom Verfasser herausgegebenen „Pfeiffer-Werkbücher für die Jugendarbeit“ erschienen ist, sind die ersten 6000 Exemplare bereits verkauft, so daß wir unserer Bespr. die (offenbar durchgesehene) 2. Aufl. (7.—12. T.) zugrunde legen können. Man sieht, es besteht ein Bedürfnis nach knappen und im guten Sinne „kurzweiligen“ Einführungen in diesen großen Gegenstand. So sehr man die Methode der aufgelockerten Darbietung mit eingestreuten Bildern, Quizfragen, Zwischentexten und einem angehängten, fast 50 Seiten umfassenden kleinen „Liturgischen Lexikon“ begrüßen wird, so ist es gerade solchen auf Massenverbreitung abzielenden Büchern gegenüber Pflicht des Rez., auf z. T. erhebliche „Schönheitsfehler“ hinzuweisen, die in einer sicher bald notwendig werdenden 3. Aufl. nicht mehr stehen dürfen.

Daß der Priester beim Lesen des Evangeliums „in das symbolische Dunkel der Heidenwelt“ (24) blickt, ist ein mittelalterlicher Symbolgedanke, auf den man in einer Meßeinführung für junge Menschen getrost verzichten kann. Wenn eine Erklärung Schritt für Schritt dem Ablauf der Messe nachgeht, sollte sie die Predigt (die bekanntlich, wenn sie auftritt, ein Stück Meßliturgie ist) nicht überspringen. Die Behauptung, beim Sursum corda erhebe der Priester außer den Händen auch die Augen (29), ist unzutreffend (vgl. Rit. serv. VII, 8). Wenn gesagt wird, daß die Schlußdoxologie Per ipsum „im Gegensatz zum verhaltenen Gebet des Kanon laut und deutlich gesprochen werden soll“ (35), so erweckt der Verfasser den falschen Eindruck, als ob eine allgemein gewünschte (und hoffentlich bald gewährte) Rubrikenänderung an dieser Stelle bereits eingetreten sei. Bei der Behandlung des Paternoster (36) fällt kein Wort über den besonderen eucharistischen Sinn, den es an dieser Stelle als Summe des Hochgebets und als Tischgebet der Mahltellnehmer hat. Die Auffassung, die Kommunionvorbereitungsgebete richte der Priester an „den Herrn, der in der Brotsgestalt vor ihm liegt“ (37; vgl. auch 87), ist nicht haltbar (vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia II, 434), ebenso wenig wie die Theorie, der Johannesprolog sei „als Segensgebet für die Gaben gedacht gewesen, die keine Verwendung beim eucharistischen Opfer mehr fanden“ (40). Daß Brautmessen und Totenmessen an allen Werktagen gefeiert werden können, auf die nicht „ein Fest des höchsten liturgischen Ranges“ (52) fällt, stimmt nicht.

Weiter sind eine Reihe auffälliger Flüchtigkeitsfehler auch in der 2. Aufl. noch nicht korrigiert worden. Daß im „Liturgischen Lexikon“ als Erscheinungsjahr der Enzyklika Mediator Dei 1943 angegeben wird, könnte noch ein Druckfehler sein, aber an anderer Stelle lesen wir: „Die Liturgie-Enzyklika Pius XII. Mediator Dei, die 1943 erschien und deshalb zu wenig beachtet wurde“ (108), das wirkliche Erscheinungsdatum ist der 20. 11. 1947. Der belgische Pionier der liturgischen Bewegung heißt nicht Godouin (103), sondern Beauduin. Die Behauptung, daß Pius XII. 1953 Kardinal Lercaro „als seinen persönlichen Beobachter“ (105) zum liturgischen Kongreß nach Lugano entsandt habe, zeigt, daß fünf Jahre zu einer perfekten Legendenbildung genügen. Kardinal Lercaro war zwar der prominenteste Referent des genannten Studententreffens, aber er war weder als Beobachter entsandt noch überhaupt persönlich zugegen, da er infolge plötzlicher Verhinderung nur auf dem Wege über eine Bandaufnahme zu seinen Hörern sprechen konnte; vgl. LJ 3 (1953) 133. Das Motuproprio Pius X. über die Kirchenmusik stammt nicht aus dem Jahre 1904 (92 Anm.), sondern aus dem Jahre 1903; das Liturgische Jahrbuch erscheint nicht im Paulinus-Verlag in Trier (108), sondern im Verlag Aschendorff in Münster.

Schließlich wäre bei einer Neuauflage zu prüfen, ob die Einkleidungsmethode nicht doch da und dort überanstrengt worden ist. Wenn man schon einen alten Pfarrer (68–70) oder einen dreißigjährigen Kirchenmusiker (90–101) redend einführt, dann möchte man sie nicht „wie ein Buch“ reden, d. h. Abhandlungen vortragen hören, sondern sie sollten reden, wie ein alter Pfarrer oder ein dreißigjähriger Kirchenmusiker im Kreis der Jugend reden oder doch reden sollten.

Kalt, Gustav: Die Feler der heiligen Eucharistie. Vom Werden und Sinn ihrer liturgischen Form. — Luzern/München: Rex-Verlag (1959). 193 S. Lw. 8,80 DM.

Man wird sagen dürfen, daß der Autor sein Ziel, „den Reichtum strengwissenschaftlicher Forschung in verständlichere Münze umzusetzen“ (7) und so auch einfacheren Lesern (ursprünglich waren es die Leser des Pfarrblattes des Dekanats Basel-Stadt) zugänglich zu machen, erreicht hat. Er hat auf knappen 189 Seiten in gut lesbarer Darstellung im allgemeinen zuverlässig resümiert, was in Jungmanns Missarum Sollemnia auf mehr als 1000 Seiten ausgebreitet ist (vgl. etwa 76 die wohlgegründete und erfrischend knappe und klare negative Stellungnahme zur alten Meßenteilung: Opferung — Wandlung — Kommunion).

Bei den ziemlich häufigen (sachlich immer begründeten) Äußerungen gegen frühere allegorische Interpretationsweisen bestimmter Zeremonien (etwa Erklärung des Altarkusses vom Judaskuß her: 31) fragt man sich, ob ein Volksbuch nicht klüger tut, dem Neuen einfach das alleinige Lebensrecht zuzubilligen, ohne das, was ohnehin fällt, auch noch zu stoßen. — S. 77 muß es statt „eucharistoumen“ richtig „eucharistesomen“ heißen.

Rops, Henri-Daniel: Die heilige Messe. Mit vielen Photographien von Laure Alein-Guillot. Deutsche Übers. v. Kosmas Peter Ziegler. — Zürich: Verlag der Arche (1959). 114 S. Lw. 8,80 DM.

Bei aller Freude am edlen Maß der Gebetstexte, die in diesem vom Verlag anspruchsvoll ausgestatteten Taschenband des bekannten französischen Autors mit jeweils kursiv gedruckten Einführungen abwechseln, ist man doch betroffen über das Ausmaß von Unstimmigkeiten, das sich in beiden Textgruppen findet. Nur einige der größten seien hier verzeichnet. Das Gloria sei ursprünglich der ersten der drei Weihnachtss messen vorbehalten gewesen (11); die Geschichte kennt bekanntlich nur eine Reservierung des priesterlichen Gloria für Ostern (und Primiz). Die große Elevatio sei eingeführt worden, „als die Non-Konformisten (sic!) in England die wahre Gegenwart Christi in der Hostie zu leugnen versuchten“ (12). Zweimal wird allen Ernstes von den Priestergebeten der Messe behauptet, sie richteten sich „an Gott in Seiner Einheit“ (33. 59): eine wahrhaft folgenschwere Verkennung der Grundverhältnisse eucharistischer Frömmigkeit und der Rolle, die in ihr dem Vater zukommt. Wenn allerdings in einem an den Sohn gerichteten Gebet die plötzlich an den Vater übergehende Anrede zu diesem sagt: „Deine drei Personen“ (28), so ist das gewiß noch um einen Grad schlimmer. Bei der Behauptung, die Wandlung stamme ja, wie man wisse, „erst aus dem Mittelalter“ (85), muß es sich um ein (allerdings höchst peinliches) Versehen (des Übersetzers?) handeln; dem Zusammenhang nach soll offenbar gesagt werden, die Erhebung der Gestalten bei der Wandlung stamme erst aus dem Mittelalter.

Daß das, was in den Einführungen zur Geschichte der einzelnen Elemente der Messe geboten wird, oft unscharf und antiquiert ist (trinitarische Deutung des Kyrie; Fünf-Wunden-Deutung der fünf Kreuze auf dem Altarstein), kann nach dem Gesagten nicht mehr verwundern. Man wird hier dem Autor zugutehalten dürfen, daß der 1951 erschienene Urtext kaum mehr die Erkenntnisse von Jungmanns Missarum Sollemnia einbauen konnte, dessen französische Übersetzung erst Ende 1950 zu erscheinen begonnen

hatte. Eher wird man fragen müssen, ob es nicht an der Zeit ist, daß die Verleger durch strengere Maßstäbe dem unerträglich anschwellenden Übersetzungswesen Einhalt gebieten.

Ein entschiedenes Wort der Ablehnung ist auch hier zu den ganzseitigen Schwarz-Weiß-Fotos vom Ablauf der Messe zu sagen, die das Bändchen durchziehen. Es soll nicht geleugnet werden, daß sie einen wohlthuend-verhaltenen Zelebranten zeigen (lediglich zu den Bildern gegenüber den Seiten 45 und 52 ist festzustellen, daß die Rubriken der römischen Messe — sympathischerweise! — einen „oculis clausis“ dastehenden Zelebranten nicht kennen); aber es ist und bleibt ein schwerer Verstoß gegen das zu allen Zeiten unerläßliche Minimum an Arkandisziplin, wenn etwa die beiden Elevationen oder der Moment der Kommunionsspendung fotografisch festgehalten werden. Daß es sich unter Umständen um sog. gestellte Aufnahmen handelt, ist durchaus kein Milderungsgrund. Als die Fernsehübertragung der englischen Königskrönung zur Debatte stand, gab Königin Elisabeth ihre Zustimmung nur unter der Bedingung, daß Konsekration und Kommunion der auf die Krönung folgenden anglikanischen Abendmahlsfeier nicht übertragen würden; ein religiöses Taktgefühl, von dem wir Katholiken nur lernen können!

Baur, Johannes: Kleine Liturgik der heiligen Messe. — Innsbruck: Rauch 1957. 100 S. Lw. 7,50 DM.

Der durch seine Arbeiten zur Südtiroler religiösen Volkskunde bekanntgewordene Brixener Liturgiker hat sich mit dem hier anzuzeigenden Bändchen das Verdienst erworben, erstmals jenen neuen Typ einer Rubrizistik versucht zu haben, dem die Zukunft gehören dürfte. Sämtliche Kapitel sind so aufgebaut, daß sie die Rubriken für einen bestimmten Abschnitt der Messe erst bieten, nachdem ein Abschnitt über „Geschichte“ und „Bedeutung“ vorausgegangen ist. Im Geschichtlichen hat sich der Verf. verständlicherweise an die Werke seines Landsmannes Jos. A. Jungmann angelehnt. Gewisse Relikte allegorischer Meßerklärung, zu denen etwa die Deutung des Kyrie als „Ausdruck unseres Erlösungsbedürfnisses“ (32) oder die Fünf-Wunden-Deutung der fünf Kreuze beim *Unde et memores* (73) gehören, könnten bei einer Neuauflage ohne Schaden wegfallen.

Schnitzler, Theodor: Eucharistie in der Geschichte. Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch zum Eucharistischen Kongreß in München 1960. — Köln: Bachem (o. J.) 154 S. kart. 3,80 DM.

Die Gabe lebensvoller und warmer Darstellung, für die der Verf. des inzwischen weit über Deutschland hinaus verbreiteten Werkes „Die Messe in der Betrachtung“ (vgl. ds. Zschr. 1957, 251 f) bekannt ist, hat sich hier an einem interessanten Vorwurf bewährt. In geschickt ausgewählten „lebenden Bildern“ aus der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte wird in drei Durchgängen unter den Leitworten „Wachsen und Werden der heiligen Messe“ (19–55), „Die Eucharistie im Mittelpunkt der Verehrung der Kirche“ (59–91) und „Die Eucharistie-Kraft der Kirche in dunkler Zeit“ (95–137) von jeweils neuem Standort aus das Geheimnis „angestrahlt“, dessen möglichst weit- und tiefreichender Wiederentdeckung der kommende Eucharistische Kongreß von München und diese seinem „Hausherrn“, Kardinal Wendel zugeeignete und vom Präsidenten des Lokalkomitees, Weihbischof Neuhäusler, eingeleitete Handreichung dienen möchten. Auffällig ist, daß der dankenswerterweise beigegebene Beitrag zum Thema „Warum Internationaler Eucharistischer Kongreß?“ (141–163) aus der Feder von R. v. Moreau mit keinem Wort auf die neue Sicht des Eucharistischen Kongresses als „*Statio orbis*“ (Jos. A. Jungmann) eingeht, die doch inzwischen durch den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zum Münchener Kongreß bereits ein Faktum in der Geschichte des Phänomens „Eucharistischer Kongreß“ geworden ist.

Radecki, Sigismund von: Wort und Wunder (4. Aufl.) — Köln und Olten: Hegner (1958), 134 S. 80 Lw. 9,80 DM.

Es sei dem Liturgiker gestattet, seine Bespr. des nun in 4. Auflage vorliegenden Sammelbandes aus der Feder des bekannten Essayisten und Konvertiten auf ein Kapitel einzuschränken, das vor allen ihn angeht. Es trägt den Titel: „Das verborgene Wort“ (34–54) und handelt vom „allgemeinsten, längst selbstverständlich gewordenen, sozusagen sanktionierten Mißbrauch in der Kirche“ (36), für den der Autor später den nicht gerade schmeichelhaften Terminus „rasende Messe“ (42) prägt. Ein Laienwort zum Zelebrations-tempo (das durchschnittlich um 15 Minuten verlangsamt werden müsse) ist in Gefahr, auf taube klerikale Ohren zu treffen. Tatsächlich läßt sich einiges gegen R's Beweisführung sagen. Wenn er sich etwa auf den Schott beruft, der zum Mitbeten des Psalms *Lavabo* anhalte, das dann doch nie gelinge, so muß man ihm entgegnen, daß hier Schott irrt. Der Psalm *Lavabo* gehört zu jenen nur um eines Wortes willen dastehenden Texten, von deren Mitsprechen man den Laienteilnehmer geradezu warnen sollte, und bei denen

eine gewisse Beschleunigung des Rezitationstempos am ehesten erträglich ist. Feinlich wird es, wenn der Prozentsatz „würdig lesender Priester“ (20, andere sagen 15 %: 43; vgl. 38) angegeben wird: eine höchst prekäre Angelegenheit!

Trotzdem sollte jeder Priester zur heilsamen Gewissenserforschung über sein Zelebrationstempo dieses Kapitel lesen und sich in aller Ernsthaftigkeit fragen, ob er auch zum Geschlechte derer gehört, von denen J. Pinski einmal gesagt hat, sie sprächen das Sanctus etwa so, wie man die Nebenflüsse der Donau aufsaugt (R. spricht vom „Sursum corda im Tonfall von: Wer hat noch keinen Fahrschein?“: 39). Oft wären schon drei Minuten längerer Dauer eine Wohltat für die Mitfeiernden. R. hätte übrigens in seinem Anliegen nicht nach einem „bischöflichen Gebot, etwa von Fulda aus“ (45) zu rufen brauchen; ein solches Gebot ist längst „höheren Ortes“ ergangen; die (leider weithin unbekannte) Rubrik XVI, 2 unter den jedem Missale vorgedruckten Generalrubriken verlangt von allen laut zu sprechenden Teilen der Messe nicht nur hörbaren, sondern verstehbaren Vortrag: „(vox Celebrantis) audientibus ita sit accomodata, ut quae leguntur, intelligent.“ Wo immer diese Rubrik XVI, 2 eingehalten wird, ist grundsätzlich die Gefahr gebannt, auf die der Verf. das Augenmerk lenken wollte.

Aufhäuser, Johannes: Die Ostkirche und ihre Liturgie. Relig. Quellenschriften, hrsg. v. Walterscheid und Storz, Heft 4. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1955), 67 S. brosch. 1,60 DM

Die Einleitung zu dieser dankenswerten, leicht erreichbaren Übersetzung der byzantinischen Messe (Chrysostomus-Liturgie) enthält einige Unstimmigkeiten. Die Bitte Heinrichs II. an Papst Benedikt VIII. betrifft nicht Einfügung des Filioque in das Credo (6), sondern die Einfügung des Credo in die Messe. Auf welches liturgiegeschichtliche Zeugnis sich die Behauptung stützt, die früher auch im römischen Kanon vorhandene Epiklese sei „wahrscheinlich von Papst Gelasius“ abgeschafft worden, ist nicht ersichtlich.

Tyciak, Julius: Heilige Theophanie. Kultgedanken des Morgenlandes. — Trier: Paulinus-Verl. (1959). 70 S., 4 Tafeln. kart. 4,80 DM

Die von hohem Schwung getragenen Ausführungen des Verf. zeigen Großartigkeit und Einseitigkeit östlicher Kulttheologie, und man lernt an ihnen wieder einmal die Tragik der Kirchenspaltung, die beide Kirchenhälften des notwendigen heilsamen Ausgleichs beraubt hat, ermessen. Leider macht die Diktion den Zugang nicht leicht; zuweilen geht sie bis zur Neuübernahme lateinischer Worte: sie spricht etwa vom „tremenden Mysterium“ (29) und gar von „tremender Ehrfurcht“ (30).

Bacht, Heinrich S. J.: Die Tage des Herrn. I. Winter. II. Frühling. III. Sommer-Herbst. — Frankfurt: Knecht-Verlag (1959. 1960). 288. 316. 363 S. Pbd. je 6,80 DM.

Dieses „neuartige Brevier für den modernen Menschen“, von dem nun alle drei Bändchen vorliegen und dem der Verlag durch Taschenformat, flexiblen Einband und Dünn-druckpapier eine ansprechende, handliche Gestalt gegeben hat, wird sich rasch viele Freunde erwerben, und man gönnt und wünscht ihm diesen Erfolg von Herzen. Es ist dem Hrsg. in Anlehnung an eine französische Veröffentlichung gelungen, dem heutigen Menschen aus der Fülle der geistlichen Literatur (unter betontem Einschluss lebender Autoren) dem Ablauf des Kirchenjahres folgend, wohlausgewählte geistliche Nahrung für die tägliche Meditation anzubieten: Texte der besten geistlichen Schriftsteller aus allen Jahrhunderten, denen eines gemeinsam ist: stille, schlichte, unrhethorische Ernsthaftigkeit der christlichen Aussage. Bei den kostbaren Kapiteln über einzelne Heiligengestalten, die nach der Weise des Breviers als ein eigenes „Sanctorale“ jeweils am Ende des betr. Bändchens stehen (als besonders glückliche Beispiele vgl. Aloisius: III, 167—169, Theresia vom Kinde Jesu: ebda 273—277 und Franz von Assisi: ebda 278—285), lernt man neu ermessen, wieviel die Lesungen der zweiten Nokturn der Heiligenfeste im Brevier zu wünschen übriglassen; schon daß so selten der Heilige selbst zu Wort kommt, ist ein schwer erträglicher Ausfall. Man freut sich, in der Autorenliste auch Namen wie Dietrich Bonhoeffer und Soeren Kierkegaard zu lesen. Dankbar ist man auch dafür, daß der als Frömmigkeitshistoriker bekannte Hrsg. die Mühe nicht gescheut hat, für jeden gebotenen Text in einem angehängten Quellenverzeichnis den genauen Fundort anzugeben (II, Anm. 119 muß es statt „Asterius von Amasea“ heißen „Asterius der Sophist“).

Eine kritische Bemerkung ist zu der Kompromißlösung bezüglich des Ostertriduums zu machen. Die Tatsache, daß unter der Überschrift: „Die drei Tage des österlichen Geheimnisses“ (II, 145) Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag behandelt werden, erweckt zunächst den Eindruck, als wolle man trotz neuer Nomenklatur die unhaltbare Auffassung vom „Kartriduum“ festhalten. Dann entdeckt man, daß unter Karsamstag die Osternachtsfeier mitbehandelt ist, ja, die ersten Worte nach der oben zitierten Kapitelüberschrift versuchen so etwas wie ein „quatrinduum“: Gründonnerstag bis Ostersonntag zu konstruieren. Die Texte zum Ostersonntag sind aber dann doch durch ein eigenes

Vorsatzblatt „Auferstehung“ (als ob die Osternacht nichts mit ihr zu tun hätte!) von denen der „Kartage“ getrennt. Hier hilft nur die entschiedene Rückkehr zur alten Auffassung vom „Triduum crucifixi, sepulti, resuscitati“ (= Karfreitag — Karsamstag — Oster-sonntag), demgegenüber der Gründonnerstag die Funktion des Abschlusses der Quadra-gesima und der Einstimmung zu den nun folgenden „drei Tagen des österlichen Geheimnisses“ hat.

Otto, Wolfgang: Das Gesicht des Sonntags. Zum Mitvollzug der Meßfeier. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1958) 140 S. 80 Lw.

Das mit einer beachtenswert behutsamen und einsichtigen Nachbemerkung von H. R. Schlette „Zur Problematik der Erklärung und des Mitvollzugs der sonntäglichen Meßfeier“ (131–137) abgeschlossene Büchlein, das für die Sonntage des Kirchenjahres „meditierende Ansätze zum Mitvollzug der Liturgie“ (133) bieten will, verdient hohes Lob, weil es unter Vermeidung falscher Harmonisierung in dichter und knapper Sprache Wesentliches und Hilfreiches zu sagen weiß.

Kirchgässner, Alfons: Heilige Zeichen der Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 132 S. (Der Christ in der Welt. Reihe VII, Bd. 9) brosch. 3.80 DM; Subskriptionspreis 3,40 DM.

Wer von Übersetzungen aus der gleichen Reihe (vgl. o. Amiot und u. Lesage) zu K. kommt, atmet auf, weil er aus dem immer irgendwie bedrückenden Klima einer Übersetzung in das Klima einer unmittelbar deutsch — und zwar in ausgezeichnetem, knappem und klarem Deutsch — geschriebenen Darstellung kommt. K. hat uns eine sehr lesbare, jedem Lernbegierigen (auch dem Nichtkatholiken) zu empfehlende kleine Summe über die heiligen Zeichen geschenkt, die sich neben Guardinis klassisch gewordenem Büchlein zum gleichen Thema durchaus sehen lassen kann. 51 gut überschaubare Kapitelchen sprechen von allem Zeichenhaften im gottesdienstlichen Leben der Kirche, vom Salzkörnchen auf der Zunge des Täuflings bis zum Altar und zum Tabernakel, aber sie behandeln auch grundsätzliche Fragen. Alles ist höchst lesbar, vieles ausgesprochen einprägsam. Da gibt es kostbare, knapp formulierte Erkenntnisse wie diese: „Ein gesprochenes Alleluja, ein rezitiertes Te Deum ist wie ein vertrocknetes Blatt“ (46) oder jene sehr zu unterstreichende: „Wo immer etwas los ist, stirbt die Andacht“ (54).

Widersprechen muß der Rez. allerdings an der Stelle, an der es heißt: „Der Sohn, der bekannt hat, der Vater ist größer als ich, ist nicht das eigentliche Ziel des liturgischen Gebetes, sondern ist Weg zum Vater, Mittler“ (125). Hier wird unzulässig generalisiert; was für das liturgische Priestergebet gilt, gilt damit noch nicht für das liturgische Gebet, oder soll man annehmen, der zweite an Christus gerichtete Teil des Gloria sei weniger liturgisch als der erste?

Lesage, Robert: Liturgische Gewänder und Geräte. Aschaffenburg: Pattloch (1959). (Der Christ in der Welt, IX. Reihe, 7. Bd.) 131 S. kart. 3,80 DM.

Das Büchlein des Pariser Zeremoniars, in gut lesbarem Deutsch übersetzt, gibt im allgemeinen zuverlässige Auskunft über die Welt der liturgischen Gewänder und Geräte (36 f. ist allerdings ein Schmitzer stehengeblieben: die für das 8. Jh. bezeugten schwarzen Gewänder des Papstes an Mariä Lichtmeß sind keine „Zeichen der Unreinheit“, sondern Bußgewänder im Hinblick auf die gleichzeitige heidnische Lustrationsfeier). Man fragt sich allerdings, ob so minutiöse Auseinanderfaltung aller Einzelheiten im Rahmen einer Enzyklopädie für weiteste Kreise, wie sie hier dankenswerterweise versucht wird, notwendig ist. Zum mindesten müßte sie stärker gegen den peinlichen Eindruck wieder-aufgelebten atl. Kultwesens abgeschirmt werden und dürfte sicher nicht mit dem Lobpreis des atl. Hohenpriesters aus Eecl. 50 schließen.

Scherer, Bernhard: Ehe als Auftrag und Sendung. Erwägungen über das Ehesakrament anhand des neuen deutschen Traurituals. — Paderborn: Schöningh (1954). 76 S., kart. 2 DM.

Ein knapper meditativer „Kommentar“ zum Eheritus des neuen deutschen Rituale, der vor allen den Gedanken des Laienpriestertums und der mit ihm gegebenen aktiven Rolle der Nupturienten gut herausarbeitet. Für die Hand der Brauteute gedacht, kann er vielleicht eher noch Anregungen für die Trauungsansprache bieten (etwa die Erklärung des großen Ehesegens mit ausgebreiteten Händen). Die anschließenden Ausführungen zum Muttersegen arbeiten mit Recht den Unterschied zur atl. Reinigung heraus, sehen aber nicht deutlich genug, daß die atl. Unreinheit nicht auf der moralischen, sondern auf der kultischen Ebene liegt und gar nicht durch die Geburt als solche hervorgerufen wird.

K u h a u p t, Hermann: Die Braut. Das Mysterium der Ehe in den Symbolen der Braut. — Recklinghausen: Paulus-Verlag (1953). 62 S.

Hohe, wohlformulierte ehetheologische Gedanken zu den einzelnen Brautsymbolen, die nur entsprechend hochgestimmten, gebildeten Brautleuten zugänglich sein dürften, so wie die am Schluß statt des lärmenden Polterabends vorgeschlagene stille Feierstunde mit Segnung der Brautsymbole sich nur in ganz seltenen Fällen verwirklichen lassen wird.

O s t e r, Heinrich: Daß sie in Deinem Lob verharren. Ein Versuch über Geist und Form der Familienliturgie. — Mainz: Grünewald 1958. 116 S. Lw. 6,50 DM.

An diesem von hohem Idealismus getragenen Bändchen des bekannten elsässischen Pfarrers, das bereits 1954 auf Französisch erschien, ist zunächst eines zu loben, daß es — dank der beneidenswerten Zweisprachigkeit des Verfassers — nicht in Übersetzungsdeutsch, sondern in wohlthuend lesbarem Originaldeutsch zu uns spricht.

Was den Inhalt betrifft, so wird man mit W. Dürig, der sich in einem eigenen Artikel (Anima 14 [1959] 259–267) mit O. auseinandergesetzt hat, das hinter jedem Wort stehende „aus echter seelsorglicher Verantwortung kommende Bemühen um die religiöse Erneuerung und das religiöse Eigenleben der . . . Familie voll anerkennen“ (Dürig 264). Aber man wird nicht umhin können, auch die von Dürig angemeldeten Bedenken ernst zu nehmen. Wird hier der (doch unlängst erst neu umgrenzte) Liturgiebegriff nicht überanstrengt? Sind die Theologumena von der menschlichen Familie als Bild der Dreifaltigkeit und von der Ehe Gottes mit der Menschheit, mit denen die Familienliturgie begründet wird, ein wirklich tragfähiges Fundament?

Der Rez. muß noch ein drittes Bedenken hinzufügen. Sollte man nicht im Dienste des (wahrhaft dringlichen) Anliegens, die Liturgie im Raum der Familie weiterklingen zu lassen, wenigstens bei uns in Deutschland mit bescheidenen Verwirklichungen als den hier geschilderten anfangen? Muß man nicht fürchten, daß auch treukatholische Väter und Mütter etwa das Bild der Familie, deren Sonntagsspaziergang mit dem Besuch einer Kirche oder einer Kapelle schließt, „allwo der Vater ein kurzes Gebet improvisiert, in dem die Themen der Morgenmesse nachklingen und die Intentionen der Familie nochmals vor Gott getragen werden“ (90), als Utopie empfinden und damit in Gefahr kommen, das ganze Anliegen als utopisch abzuweisen?

Es bleibt bei aller Kritik Osters Verdienst, auf ein großes Anliegen nachdrücklich hingewiesen und unsere träge Gedankenmasse in diesem Punkte in Bewegung gesetzt zu haben.

B o g l i e r, Theodor OSB: Aphorismen zur christlichen Kunst. Maria-Laach: Verlag Ars Liturgica (1954) 80 S.

Die wohlformulierten Gedanken des Laacher Mönches zur christlichen Kunst verdienen aufmerksame und besinnliche Lektüre. Was hier über das Marktschreierische in unserer Welt, vor dem „das Kleine, das Feine, das Behutsame“ nicht mehr zu Wort kommt (V), über die immer noch fehlende theologische Auswertung des Bestandes der christlichen Kunst (XLVI), über die „ausgedachten“ Symbole, die eigentlich keine sind — wie das Dreieck für die Dreifaltigkeit — (LII), über den Altarbaldachin (LXXXI) und die Gestalt des Taufbrunnens (LXXXII) und schließlich über das fehlende Ostermotiv in unserer Grabmalkunst (XCIII) gesagt wird, verdient volle Zustimmung. Die Bemerkung, man habe „allzu oft . . . den Eindruck, als kenne der Künstler von heute die Quellen nicht, die für ihn ständig und reichlich strömen“ (XXX), rührt an einen wahrhaft wunden Punkt. Tun wir Priester wirklich genug, um die uns aufgegangenen Reichtümer vertiefter und erneuerter Glaubenssicht unseren Künstlern zu erschließen?

P f a b, Josef CSSR: Kurze Rubrizistik. — Paderborn: Schöningh (1956) 182 S. Lw. 8,40 DM

Man muß dem Lektor für Kirchenrecht an der Hochschule der Redemptoristen in Gars am Inn dankbar sein, daß er auf so knappem Raum „das ganze heute geltende Rubrikenrecht“, wie es sich nach der „Simplifizierung“ von 1955 darbietet, einheitlich und übersichtlich dargestellt hat und daher rasche und zuverlässige Auskunft in den vielen Zweifelsfällen bietet, die sich zwangsläufig bei einer solchen Umstellung ergeben.

Für eine sicher bald notwendig werdende Neuaufl. seien zwei Bemerkungen notiert. Kann man aus einer partikulären Gestattung des sog. fervorino vor der Kommunionsspendung (86; statt d. 3039 muß es entweder 3009 oder 3059 heißen) seine allgemeine Erlaubtheit ableiten, zumal der angezogene Passus aus dem Tridentinum (Denz 946) nach der Interpretation durch die Instructio vom 3. 9. 1958 von den normalen Predigtsätzen zu verstehen ist? Die von Plus XI. den Gebeten nach der Stillmesse gegebene Intention für die Bekehrung Rußlands (94 f.) ist von Plus XII. im Brief an die Völker Rußlands erneuert worden: AAS 44 (1952) 508.

B. Fischer

Schmid, Heinrich: Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit. — Zürich: Zwingli-Verlag. 1959. (Studien z. Dogmengeschichte und system. Theologie, hrsg. v. F. Blanke, A. Rich, O. Weber, Bd. 12), 272 S. 19,— DM.

Schmid hat in seiner klar angelegten, gut lesbaren Studie ein theologisches Einzelproblem angefaßt, das er in einem größeren Zusammenhang sehen möchte. Die darstellend-interpretierende Methode der geschichtlichen Studie ist sauber durchgeführt, aber das Buch als ganzes soll nach der Absicht des Verf. einen Beitrag zu einem Problem leisten, das die derzeitige evangelische Theologie mit Entschiedenheit angepackt hat: Christ und Politik. Selbst wenn katholische und protestantische Theologen von den Grundlagen her hier recht verschiedene Antworten geben, so kann sich der katholische Theologe nur freuen, daß dieses Thema überhaupt als ein theologisch wichtiges betrachtet wird, das mit dem christlichen Leben in seinem Kern zusammenhängt und nicht nur ein paar untergeordnete Moralfragen am Rand aufgibt. Es geht nämlich um das theologisch so vielfältige Problem der Welt, von der wir Christen bedeutsame Glaubensaussagen machen: Die Welt ist von Gott erschaffen, von Gott abgefallen in der Sünde, durch Christus ist ihr der Weg zum Vater wieder eröffnet. In diesem großen Fragekomplex wählt der Verf. seinen Ausgangspunkt von der Frage des Rechtes und der menschlichen Gerechtigkeit her.

Er legt dar, was Zwingli zu diesem Punkt zu sagen hatte über den Zusammenhang zwischen menschlicher Rechtsordnung und göttlicher Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit als sein Wesen, Gottes Gerechtigkeit in der Heilstat Christi, die natürliche Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Christen. Die Einzeldarstellung ist zu begrüßen, weil sie uns zeigt, wie vielfältig sich die Theologie der Reformatoren in den erwähnten Lehren unterscheidet. Es interessiert, daß bei Zwingli bürgerliche Ordnung und Evangelium wesentlich stärker innerlich aufeinanderbezogen sind als etwa bei Luther. Dennoch bleibt der Kirchenbegriff eindeutig innerhalb der gemeinsamen Linie der Reformatoren: „Der Heilige Geist läßt sich nicht organisieren.“ (Vgl. S. 253.) Andererseits gehört das Recht für Zwingli in den Bereich, wo der amor sui herrscht. Trotzdem versucht Zwingli, es in Gottes Wesen und im Evangelium zu verankern. Bei dem Ausgleichsversuch innerhalb dieses Spannungsfeldes scheint Zwingli wohl doch wesentlich stärker von Voraussetzungen der philosophischen Gotteslehre auszugehen, als die Interpretation des Verf. es vermuten läßt. Es ist ihm jedenfalls nicht gelungen, Zwinglis Lehre über die Alleinwirksamkeit der causa prima aus der Offenbarung zu begründen. (Es sei eigens darauf hingewiesen, daß der Verf. sich nicht mit allen Lehren Zwinglis identifiziert!) Die angebrachte Kritik betrifft also die Interpretation des Verf. an Zwingli.)

Wiederholt bemüht sich der Verf. auch um eine Konfrontierung Zwinglis mit katholischen Anschauungen. Wir schicken eigens voraus, daß der Verf. sachlich vorgeht und verletzende Polemik vermeidet. — Wenn er das in der Auseinandersetzung zwischen Barth und Przywara gefallene Wort, die Analogia entis sei die eigentliche Scheide zwischen katholischer und protestantischer Theologie etwas kritisch beleuchtet, so ist das zu begrüßen, weil dies Wort zu den Schablonen zu werden droht, welche eine wirkliche Auseinandersetzung eher hindern als fördern. (Damit soll wieder nicht gelegnet sein, daß es in der besagten Kontroverse im Hinblick auf die damalige Position Barths den Nagel auf den Kopf getroffen haben könnte.)

Die an verschiedenen Stellen versuchte Interpretation des Aquinaten ist Schmid allerdings mehrfach nicht gelungen. Dabei hatte die Identifizierung von Klerikerstand und status religionis (vgl. S. 29) noch keine allzu schlimmen Folgen. Schlimmer ist die Identifizierung von Bergpredigt und evangelischen Räten, die Thomas gelehrt haben soll. Es war nie die Auffassung von Thomas und der katholischen Theologie, die Einhaltung der Bergpredigt sei für jeden Christen zwar wünschenswert, aber doch nicht streng gefordert, weil es sich darin nur um Räte zur Erreichung der Vollkommenheit handle. Die evangelischen Räte — das Leben in Gehorsam, Armut und Verzicht auf die Ehe — bleiben „Räte“, aber der Geist der Jüngerschaft ist kein Rat, sondern von allen Christen gefordert. Wenn Schmid andererseits Thomas den Geist der Bergpredigt mit dem Inhalt der sog. theologischen Tugenden identifizieren läßt, so hat er damit sachlich gesehen gar nicht einmal Unrecht. Aber gerade das hätte ihm doch zeigen müssen, daß diese Vollkommenheit von jedem Christen gefordert ist. Er hätte sich fragen können, ob Thomas und die katholische Theologie den Geist der Jüngerschaft richtig interpretieren, aber es besteht doch in keiner Weise ein Zweifel darüber, daß sie ihn restlos für alle Christen fordern. Kein Mensch, der sich bewußt auf eine „natürliche“ Gerechtigkeit beschränkt, ist nach Auffassung katholischer Theologie gerecht. Wenn aber nach Thomas und der katholischen Theologie die sog. natürliche Gerechtigkeit im Geist der Bergpredigt schon integriert ist, dann dürfte übrigens der Unterschied gegenüber Zwingli an diesem Punkt nicht allzu groß sein.

Ein weiteres Mißverständnis betrifft den Begriff des „*proprium*“ bonum bei Thomas. Eine Deutung vom „*amor sui*“ her entleert ihn geradezu seines eigentlichen Inhalts. Jedem Streben ist ein seiner Art entsprechendes Gut zugeordnet. Soweit hat Schmid Thomas recht verstanden. Dem Menschen als geistbegabtem Wesen ist als „*proprium*“ bonum — d. h. als ihm entsprechendes — kein geringeres Gut zugeordnet als Gott selbst. Dieses „Gut“ schließt allerdings die Seligkeit des Menschen in sich ein. Aber selig ist der Mensch nur, wenn er dieses Gut in seiner allumfassenden Herrlichkeit — so wie er in sich selbst ist — erreicht, nicht wenn er seine eigene Seligkeit diesem Gut voransetzt. Das „*proprium*“ hat also bei Thomas und bei Schmid je einen ganz verschiedenen Sinn. Für Thomas ist es etwas Objektives, während Schmid sich das „*proprium bonum*“ als subjektiven Genuß oder als subjektive Lebensnotwendigkeit vorstellt. Nur so kann er die thomistische Hinordnung des Menschen als sündhaften Selbstbehauptungswillen mißverstehen.

Ein weiteres Mißverständnis ist es auch, wenn Schmid Recht und Gesetz wesentlich als Einschränkung des Menschen sieht. Steht dahinter nicht eine Anthropologie, die den Menschen doch immer wieder nur unter dem Gesichtspunkt des amor sui sehen kann?

Etwas ungenau ist die scholastische Auffassung von vegetativem, sensitivem und geistigem Leben als Übereinandergreifen verschiedener „Seelen“ dargestellt.

Unsere Kritik versuchte gerade die Punkte herauszustellen, die als Mißverständnisse das fruchtbare Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Theologen stören könnten. Die sachliche Arbeit Schmidts verdiente diese unsere Aufmerksamkeit.

W. Breuning

Scheffczyk, Leo: Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit. — Erfurter Theologische Studien (hrsg. von Erich Kleineldam und Heinz Schürmann Bd. 5.) — Leipzig: St.-Benno-Verlag (1959). XXIV, 529 S.

Der Verf. flieht in die Einleitung eine ausdrückliche Rechtfertigung dafür ein, daß er es unternommen habe, einer in der bisherigen Wertung theologisch so wenig bedeutsamen Epoche der Mariologie eine eigene Monographie zu widmen. Die beste Rechtfertigung, will mir scheinen, stellt das Werk selbst dar. Sch. konnte nämlich zeigen, daß die Züge, welche die marianische Frömmigkeit und Theologie des hohen Mittelalters charakterisieren, knospenhaft bereits in der Karolingerzeit vorhanden sind. Ist es schon in der Profangeschichte besonders reizvoll, die ersten zarten Triebe neuer Geisteshaltungen zu studieren, so kommt in der Dogmengeschichte noch ein elementares Interesse hinzu: Gerade in den Anfängen läßt sich leichter sehen, wie weit eine Neuentwicklung legitim aus dem Boden der Tradition hervorwächst.

Der bewußten Intention nach erstrebte die Theologie der Karolingerrenaissance zwar keinen neuen Stil gegenüber der patristischen Zeit. Sch. versteht es aber, in sorgfältiger Textinterpretation und Zusammenschau gerade das Neue aufzuzeigen, das — den Theologen der Epoche noch gar nicht recht zum Bewußtsein gekommen — hier erstmalig aufklingt. Mit der Tradition ist die marianische Haltung der Karolingerzeit durch die intensive Hinwendung zu den beiden marianischen Grunddogmen der altchristlichen Zeit, Mutterschaft und Jungfräulichkeit, verbunden. Was gegenüber der altchristlichen Schau neu herauszieht, ist das stärkere Eigeninteresse für die Person Mariens. Die alte Zeit war an mariologischen Fragen mehr wegen ihrer funktionalen Bedeutung für die Christologie interessiert. Wenn im Anschluß an die alte Schau Maria in der Karolingerzeit vornehmlich noch immer als Jungfrau-Mutter gesehen wird, so tritt sie als solche doch erst in Erscheinung in dem Herrlichkeitssplendour, der sie jetzt als himmlische Mutter des Herrn umgibt. Als himmlische Mutter wird sie folgerichtig zur himmlischen Fürsprecherin. Wohnte dem Anstoß von Ephesus vielleicht schon eine solche Tendenz inne, so konnte er sich in der germanisch gefärbten Mentalität der Karolingerzeit besonders auswirken, die ein starkes Bedürfnis nach Heilssicherheit mit dem Sinn für das Konkret-Persönliche verband. Mit diesem Interesse für das Persönliche hängt auch die Bedeutung des Pietätsarguments zusammen, das dem „*decurt*“ der späteren Mariologie mit dem betonten Hinweis auf die Sohnesreuerenz Christi seiner Mutter gegenüber schon hier den Boden bereitet. Auch die Rolle des Gemütes in marianischer Frömmigkeit und Lehre ist von dieser Geisteshaltung inauguriert. Mag das Gewicht von Einzeltexten für später definierte marianische Dogmen oder für spätere Lehrmeinungen in der vom Verf. geübten nüchternen und vorsichtigen Textbewertung auf den ersten Blick nicht allzu schwer wiegen, so wird man die gesamte Antriebskraft der neuen Einstellung für die spätere Mariologie, die sich für die persönlichen Vorzüge Mariens im einzelnen interessiert, nicht unterschätzen dürfen. Besonders für die Vorbereitung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis — bisher war man geneigt, den Griechen hier ein eindeutiges Übergewicht zuzugestehen — wird man die Gewichte etwas anders verteilen müssen. Daß es sich bei diesen Veränderungen nicht nur um einen allgemeinen Sog

der Zeit handelte, zeigt besonders das Ringen des Ratramnus. Freilich schwimmt er gegen den Strom, während sein theologischer Gegner, Paschasius Radbertus, von der Welle getragen wird. Mit besonderem Interesse verfolgt man die Partien der Arbeit, die sich mit diesem gegensätzlichen Paar befassen. Der Fortschritt und die offizielle Entfaltung des Mariendogmas haben zwar dem Paschasius Recht gegeben, aber man muß doch wohl auch gerechterweise anerkennen, daß dieser erfreuliche und legitime Fortschritt teilweise von einer Betonung des Glorienmotivs im Bild der Gottesmutter begleitet war, welche die Bedeutung des Unverkürzt-Menschlichen im Werk unserer Erlösung zumindest nicht ebenso deutlich sah.

Damit ist der Wert der Studie für unsere heutige marianische Theologie vielleicht schon angedeutet. Hatte die alte Zeit vorwiegend ihr Interesse auf die Funktion Mariens im Hellschiff Christi gerichtet, so folgte ihr eine Zeit marianischer Entfaltung, in der die persönlichen Vorzüge Mariens im Vordergrund standen. Eben dieser Richtung wurden in der Karolingerzeit entscheidende Wege gebahnt. Unsere Zeit möchte das Mariengeheimnis wieder deutlicher in seiner Beziehung zum Christusgeheimnis sehen. Gegenüber der altkirchlichen Marienlehre sind wir aber bereichert durch die Erkenntnis, daß Maria ihre „Funktion“ ausübt als die Person, die „voll der Gnade“ ist. Wie die Karolingerzeit in der geschichtlichen Entwicklung Brücke zwischen der im Erscheinungsbild doch recht verschiedenartigen marianischen Haltung der altchristlichen Zeit und der des Mittelalters war, so ist das Studium dieser Brücke besonders wertvoll in einer Zeit, die von sich aus wieder einen neuen Brückenschlag zur Aufgabe hat.

Zu S. 308 wäre zu fragen, ob Kyrills Johanneskommentar überhaupt einen Einfluß haben konnte, oder ob er nicht unbekannt sein mußte, weil es keine Übersetzung von ihm gab.

Mit der wissenschaftlichen Akribie im Detail weiß der Verf. eine Orientierung in den großen Linien der Dogmenentwicklung und — was besonders hervorgehoben sei — einen geschulten Sinn für die deutsche Sprache zu verbinden. W. Breuning

Laurentin, René: Kurzer Traktat der marianischen Theologie. Übersetzung aus dem Französischen von Georg Englhart. Regensburg: Pustet (1959). 216 S., kart, 9,50 DM, Leinen 12,— DM.

Das Buch ist im guten Sinn das, was der nüchterne Titel ankündigt: Gesamtdarstellung der Mariologie in knapper und präziser Form. Nicht nur die spekulative Mariologie ist berücksichtigt, der gesamte erste Teil gibt einen Überblick über die Geschichte des marianischen Dogmas und der marianischen Theologie, angefangen von der Auffassung der neutestamentlichen Autoren über Maria. Eine solche Zusammenfassung des gesamten biblischen und geschichtlichen Stoffes bietet für die Mariologie wesentliche Vorteile. Läßt der Traditionsbeweis für ein einzelnes Dogma gerade in der Mariologie bisweilen unbefriedigt, so vermag eine zusammenfassende Darstellung der marianischen Lehrtradition deutlicher die innere Logik der Gesamtentwicklung zu zeichnen. In diesem Teil stützt sich der Verf. stark auf Spezialuntersuchungen und erweist sich dabei als Kenner sowohl der exegetischen als auch der dogmengeschichtlichen Literatur. Auch wer nicht alle Aussagen des exegetischen Teils für gesichert oder indiskutabel (z. B. Jungfräulicheitsgelübde) ansieht, erkennt doch gerne an, daß hier eine vertiefte biblisch marianische Theologie versucht wird, die sich gerade der besonderen Voraussetzungen einer kritischen biblischen Theologie bewußt bleibt. Das ist um so erfreulicher, als man gerade in der Mariologie eine Disharmonie zwischen spekulativer und biblischer Theologie allzu oft als schmerzliche Lücke empfindet.

Zur Geschichte der Mariologie in der Karolingerzeit bietet das inzwischen erschienene, hier ebenfalls besprochene Werk von Leo Scheffczyk wertvolle Ergänzungen. Ergänzungsbedürftig erscheint dem Rez. auch der Abschnitt über die Mariologie des 19. Jahrhunderts. Einiges darüber, besonders die relative Unselbständigkeit Scheebens in der Mariologie, ist auf dem letzten mariologischen Kongreß in Lourdes von Hermann Josef Brosch schon vorgetragen worden, liegt aber noch nicht gedruckt vor.

Die Entfaltung des spekulativen Teils unterscheidet sich wohlthuend von Versuchen, welche die Mariologie auf den zu engen Leisten eines marianischen Prinzips spannen wollen, aus dem sich die ganze Mariologie „logisch“ ableiten ließe. L. orientiert seine Darstellung an den wichtigsten Daten des Marienlebens. Wenn er dennoch eine in sich geschlossene Einheit erreicht, so verdankt er das seiner Einordnung des Mariengeheimnisses in die umfassendere Einheit der gesamten Heilsverwirklichung in Christus. So gelingt es ihm auch, den Traktat der Mariologie vorteilhaft sowohl mit der Christologie als auch mit der Ekklesiologie zu verbinden.

L. weist Maria bei der Erlösung und Heilsvermittlung eine mittlere Stelle zu zwischen der Ebene Christi und der Ebene, auf der wir stehen. Dazu muß er allerdings zwei umstrittene Theorien heranziehen: 1. Christus ist zuerst der Erlöser Mariens und dann

mit ihr zusammen unser Erlöser. 2. Maria verdient das, was Christus nach strenger Gerechtigkeit für uns verdient hat, auf Grund ihres einzigartigen Freundschaftsverhältnisses zu Gott. Diese Erlösungsmittlerschaft sucht L. in der Mittlerschaft Christi zu verankern, wenn er die Mitwirkung Marias selbst wieder als Gnadengeschenk Christi bezeichnet. Er vergleicht Mariens Assistenz beim Kreuzopfer mit der Volksassistenz bei der Messe. Dann ist aber schwer einzusehen, warum nur Maria diese Assistenz leisten konnte. Die anderen Heiligen unter dem Kreuz seien ausgeschlossen, weil sie nicht absolut sündlos waren. Aber auch bei der Messe ist für die vollkommene Assistenz nur der gegenwärtige Gnadenstand maßgebend, nicht absolute Sündlosigkeit. L. versucht die mittlere Stellung Mariens damit zu begründen, daß er aus der Tatsache ihrer besonderen Erlösung in ihrer vollständigen Immunität gegenüber der Sünde auch eine besondere Beteiligung am Kreuzesopfer vindiziert. Wenn man genauer untersucht, worin die mittlere Stellung Mariens besteht, dann erscheint die Erlösung in einem ersten Akt als Geschehen zwischen Christus und Maria, in einem zweiten Akt stehen Christus und Maria dann doch zusammen der übrigen Menschheit gegenüber, wobei allerdings der Charakter des Verdienstes bei beiden unterschieden bleibt.

Hat sich L. die Auseinandersetzung mit Mitterer in der Frage der *virginitas in partu* nicht zu leicht gemacht? Der wirkliche Glaubensgehalt dieser Aussage scheint doch gar nicht so leicht faßbar.

Besondere Anerkennung verdient die stilistisch-sprachliche Gestaltung, auch in der Übersetzung, die das gehaltvolle Werkchen, an dem sich der wissenschaftlich interessierte Theologe zuverlässig orientieren kann, auch für den Laien empfehlen läßt.

W. Breuning

Fröhlich, Karl: Die letzten Dinge. München: Pfeiffer-Verl. (1959). 64 S., kart. 0,80 DM. In schriftnahen, dogmatisch fundierten Rundfunkvorträgen gibt der Verf. die Antworten aus dem Glauben zu den Fragen, für die der heutige Mensch sicher eine besondere Aufgeschlossenheit mitbringt. Es wäre zu wünschen, daß das kleine Schriftchen in viele Hände gelangt. — Zu S. 42: Charakterisieren die liturgischen Texte das Sakrament der Ölung als Todesweihe?

W. Breuning

Theologie heute. Eine Vortragsreihe des bayrischen Rundfunks, herausgegeben von Leonhard Reinisch. München, Beck (1959) X, 210 S., 7,80 DM.

Das auch äußerlich schmuck ausgestattete Bändchen enthält 14 Vorträge bekannter katholischer und protestantischer Theologen deutscher Zunge zu aktuellen theologischen Problemen. Die Vorträge wurden im Programm des bayrischen Rundfunks gehalten. Wenn die einzelnen Themen sich auch aus keiner systematischen Gesamtordnung ableiten lassen, so ergibt sich aus der Selbstdarstellung der heutigen Theologie doch ein recht gutes Gesamtbild. Die Vorträge sind ihrem Zweck entsprechend zur Information interessierter Nichttheologen gehalten. Man hat in den letzten Jahren häufiger bedauert, daß die in der gemeinsamen Bedrängnis der Verfolgungszeit gewonnene Brüderlichkeit zwischen katholischen und evangelischen Christen nicht mehr so herzlich sei, wie sie zu Ende des Krieges war. Die vorliegende Vortragsreihe zeigt aber doch, daß bei wohl größerer Nüchternheit und bei aller wünschenswerten Klarheit die Möglichkeit eines (nicht nur äußerlich) vornehmen und brüderlichen Gesprächs geblieben ist. Diesen verbliebenen Fortschritt sollte unsere Dankbarkeit auch dann nicht vergessen, wenn wir bei klarer Sicht der wirklichen Lage erschrocken der noch vorhandenen Differenzen innewerden. Insofern muß man sowohl das Rundfunkprogramm als auch die vorliegende Veröffentlichung mit warmem Herzen begrüßen.

Man darf allerdings solche publizistischen Möglichkeiten auch nicht überschätzen. Wenn wir von einer Selbstdarstellung protestantischer und katholischer deutscher Theologie sprachen, dürfen wir nicht vergessen, daß solche Begriffe „katholische deutsche Theologie“, „protestantische deutsche Theologie“ eine sehr starke Verallgemeinerung in sich einschließen. Zunächst sind es einmal die Theologen selbst, welche die Probleme aus ihrer Sicht darstellen. Je bedeutsamer sie sind, um so weniger lassen sie sich in ein so verallgemeinerndes Schema einordnen, um so schwieriger wird es aber auch für den theologischen Nichtfachmann, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Es ist gut, wenn sich der Leser dieser Schwierigkeit bewußt bleibt, gerade weil die angeschnittenen Probleme den wachen Christen innerlich angehen.

W. Breuning

Wolfer, M. Vianney, O.C.S.O.: The Prayer of Christ according to the teaching of St. Thomas Aquinas. — Washington: The Catholic University of America Press 1958. (Teildruck einer Dissertation). 64 S. kart. 1,5 Dollar.

Aus einer Dissertation ist ein einziges Kapitel, das über die Wirksamkeit des Gebetes Christi, hier abgedruckt. Es zeigt die Methode des Verfassers, bietet aber keine neuen Erkenntnisse für die Wissenschaft.

I. Backes

Wort Gottes und Theologie

Von Professor Rudolf Haubst, Mainz

In der christlichen Theologie¹ kommt der Sprache und zumal dem „Wort“ eine einzigartig grundlegende Bedeutung zu. Diese erweist sich um so mehr und vertieft auch den Inhalt des Begriffes „Wort“ um so erstaunlicher, als man zu der Eigenart, den Quellen und dem zentralen Gehalt aller theologischen Aussagen vordringt. - Beginnen wir mit einem Überblick.

I

Jede Wissenschaft drückt sich in einer Sprache aus. Die Praktische oder Pastorale Theologie befaßt sich in den beiden Hauptsparten der Homiletik und Katechetik auch thematisch mit der Aufgabe, die christliche Botschaft, das Evangelium, das „Wort Gottes“ oder ganz kurz: „das Wort“ zu „verkündigen“. „Verkündigen“, das besagt hier nämlich nicht nur: etwas in festgelegtem Wortlaut zu Gehör bringen, sondern vor allem: es zum Verständnis bringen und erklären, in einer Sprache, die auch den heutigen Menschen „noch“ oder „wieder“ anspricht. „Verkündigen“ schließt also eine mögliche Akkommodation an den Hörer in sich. Nie aber darf sich dabei das zu Verkündigende selbst, also das offenbarte Wort Gottes um seiner Verständlichkeit willen in nur menschliche Weisheit verflüchtigen.

Um so notwendiger ist es für die heutige Glaubensverkündigung, sich intensiv an den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments zu orientieren, aus ihnen zu schöpfen. Denn diese reichen, gläubig angenommen, allen Zeiten die Grundsubstanz dessen weiter, was schon der Urkirche als „Wort Gottes“ galt und was sie bereits zu dessen Erklärung zu sagen wußte. Die Exegese hat die elementare Aufgabe, in den philologischen Sinn der Schrifttexte einzudringen. Sie tut das mit allen Mitteln der Sprachwissenschaft und darf dabei auch eine sachbegründete historische und literarische Kritik nicht verschmähen. In den letzten Jahrzehnten erwies sich neben der Exegese, oder auf dieser aufbauend, mehr und mehr auch eine eigene Biblische Theologie als erforderlich; sie soll die Grundgehalte des Glaubens aus dem Zusammenhang der Schrift so eruieren, daß dabei auch schon die Anfänge eines systematischen Glaubensverständnisses aufleuchten².

¹ Das Folgende ist der etwas überarbeitete Text eines Vortrages, der am 13. Juli 1960 im Rahmen der „Mainzer Universitätsgespräche“ und des Semester-Themas „Die Wissenschaft von der Sprache und die Sprache in der Wissenschaft“ gehalten wurde.

² Vgl. L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie: TrThZ* 67 (1958) 193 - 205.

Keine dieser beiden Bibelwissenschaften kann sich nun aber, wenn sie wirklich „Auslegung“ und nicht Verdeckung oder gar Eliminierung des zentralen Gehaltes sein will, vor dem „Anspruch“ des Neuen wie des Alten Testaments verschließen, nicht nur „über“ Gott zu sprechen, sondern Offenbarung Gottes wiederzugeben; allerdings auch nur: Offenbarung wiederzugeben, von ihr zu berichten – nicht „Offenbarung zu sein“, wie Bultmann den „Anspruch des Neuen Testaments“ über-treibt³, denn die Verfasser des Neuen Testaments, und zumal die der Evangelien unterscheiden sehr wohl zwischen einer vorausgegangenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, die sich in Worten und Heils-werken (oder beides in einem: in einem heilswirksamen Sprechen Gottes) ereignete und sich sodann in der Kraft des Heiligen Geistes fortsetzte –, und ihrem eigenen Bericht oder ihrer Verkündigung (ihrem Kerygma) davon.

Ein Sprechen Gottes durch den Mund von Propheten bildet mit den Kerngehalt der Botschaft des Alten Bundes. Das Neue Testament aber bezeugt und verkündet als Ganzes die Erfüllung der altbündlichen Offenbarungen und Verheißungen in und durch Jesus, den Gesandten, Offenbarer und Sohn des Vaters. Christus selber wird deshalb im johanneischen Schrifttum auch kurzum „Wort Gottes“ genannt⁴, und zwar nicht nur, weil er selbst mit dem Ereignis der Offenbarung gleichzusetzen sei, sondern vielmehr als der Sprecher der Offenbarung, und noch genauer als die einmalige Inkarnation eines schon „im Anfang“, vor der Welterschaffung, beim Vater präexistierenden göttlichen Logos, der als Gott mit dem Vater wesensidentisch, personal aber von ihm unterschieden ist.

Der Name und der Begriff des Wortes erfahren mithin in der Heiligen Schrift eine alles menschliche Denken und Sprechen bis ins Göttliche, nämlich bis zur personalen Selbsterkenntnis des Vaters im Sohne, transzendierende Bedeutungssteigerung und Ausweitung. Ein solches Verständnis der biblischen Texte ist freilich nur dem zugänglich, der nicht prinzipiell an einer oberflächlichen Wortexegese und auch nicht in einem anthropozentrischen Existentialismus hängen bleibt, sondern bereit und bemüht ist, auch bibeltheologisch und dogmatisch, die „verborgene innere Einheit“⁵ und die letzte erreichbare Tiefe des gesamtbiblischen „Wortes Gottes“ zu verstehen. —

³ R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen III (Tübingen 1960), bes. 33 f.

⁴ Joh 1,1 – 14; 1 Joh 1,1; Apk 19, 13.

⁵ H. Schlier, Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments: Bibl. Zeitschr. NF 1 (1957) 10.

So viel zur vorläufigen Eröffnung der Gesamtperspektive, in die insbesondere das neutestamentliche Verständnis von „Wort Gottes“ hineinweist. Sie konvergiert auf diese zentrale Aussage hin: Der göttliche Logos selbst hat in Christus gesprochen!

Daran ließen sich einige biblische Berichte und Reflexionen anreihen, die Sinn und Wesen der menschlichen Sprache als solcher betreffen. Erwähnt sei beispielshalber die Kritik, die schon Paulus im 1. Korintherbrief an einer Überschätzung des ekstatischen Zungenredens (der Glossolalie) zugunsten einer verständlichen Sprache übt:

„Wenn ihr mittels der Zunge keine sinnvolle Rede hervorbringt, wie wird man dann das Gesprochene verstehen? Ihr werdet in den Wind reden. So viele Arten von Sprachen gibt es in der Welt: keine ist zur Verständigung ungeeignet. Wenn ich aber den Sinn der Sprache nicht kenne, so werde ich dem Redenden ein Fremdling sein und der Redende ein Fremdling für mich . . . Wer also zungenredet, der bitte auch um die Gabe der Auslegung“.

Als Mittel und Symbol der Verständigung zwischen den Menschen betrachtet auch schon das Buch *Genesis* die Sprache. Deren ursprüngliche Einheit und die Sprachverwirrung von Babel veranschaulichen die ursprüngliche Einheit sowie das Uneinswerden der Menschheit. Das Sprachenwunder des Pfingsttages aber kündigt eine neue geistige Kommunikation der Völker, die der Heilige Geist über alle Sprachgrenzen hinweg in der Kirche wirkt, verheißungsvoll an.

II

Im folgenden wollen wir uns nun nicht in einer zu großen Vielfalt von sekundären Fragen verlieren. Konzentrieren wir uns vielmehr etwas eingehender auf das in sich und für uns Bedeutsamste und auch in der heutigen Fragestellung Aktuellste von dem, was uns die vorangehende Übersicht zeigte! Nämlich auf eben diese zentrale Aussage und die das ganze Neue Testament durchziehende *Grundthese*: daß der personale Gott selbst in einer einzigartigen autoritativen und verbindlichen Weise durch und in Jesus Christus gesprochen und etwas Entscheidendes zum Heile der Menschheit gewirkt hat.

Schon dieser Sendungsanspruch des neutestamentlichen Christus findet freilich nicht die gläubige Zustimmung aller Menschen. Er besagt ja auch etwas derart Außergewöhnliches und Überempirisches, daß nie „Fleisch und Blut“ allein, sondern nur ein vom Geist Gottes gewirkter Glaube zu solchem Bekenntnis fähig ist⁷. Aber immerhin, soweit ich sehe, führt sich doch nahezu die gesamte christliche Theologie auch heute noch (oder viel-

⁶ 1 Kor 14,9-11.

⁷ Vgl. Mt 16,17; 1 Kor 12,3.

mehr: nachdem die rationalistische und liberale Bibelkritik alten Stiles überwunden scheinen, heute wieder geschlossener als seit langem, nämlich mit all ihren konfessionell und nicht minder interkonfessionell verschiedenen Richtungen) wenigstens grundsätzlich auf ein heilsbedeutsames Sprechen Gottes durch Christus zurück. Andererseits ist das auch nur das abstrakte Minimum dessen, was man angesichts des Neuen Testaments bei jedem, der sich Christ nennt, erwarten muß.

Auch Rudolf Bultmann und sein Entmythologisierungsprogramm möchten dieses Minimum nicht aufgeben. Das beweist schon sein „immer wiederkehrendes Wort von dem ‚entscheidenden Handeln Gottes in Christus‘“; es ergibt sich aus seiner Weigerung, die Offenbarung Gottes in Christus zu einem von vielen Fällen der Religionsgeschichte zu degradieren; und schließlich hält Bultmann in seinem Sinne auch noch an dem *Verbum caro factum est* fest. Ja, gerade seine Entmythologisierung, die im übrigen so viel Bedeutsames als Mythos eliminiert, was offenbar auch zum zentralen Gehalt der neutestamentlichen Verkündigung gehört (wie die Auferstehung Jesu), scheint andererseits darauf angelegt, dieses „eine Notwendige zu retten“: die in Christus ein für allemal geschehene Offenbarung Gottes⁸.

Doch wie könnte sich ein christliches Leben aus dem Glauben allein mit einem solch unbestimmten Abstraktum zufrieden geben? Vor allem aber: Was ist hier mit „Christus“ gemeint? Wie steht es mit „seiner“ Offenbarung? Und wie verhält sich Bultmanns Antwort auf diese Fragen zu dem offenkundigen Gesamttenor der Schrift?

Oscar Cullmann konstatierte im Jahre 1925: „Der Protestant, der durch die alte, durch das Suchen nach einem historischen Kern charakterisierte Schule gegangen ist, betet nicht mehr Gott in Christus an, er versucht nur noch, Gott anzubeten, wie Christus ihn angebetet hat“. Von der formgeschichtlichen Methode erhoffte Cullmann, auch mit dem Blick auf Bultmann, eine Rückkehr zu dem Christus des Glaubens⁹. Doch gerade Bultmann ging inzwischen noch weiter. Erklärt er doch in seinem Buche „Jesus“, daß er „das Interesse an der ‚Persönlichkeit Jesu‘ ausschalte“; und er begründet das mit der angesichts des Neuen Testaments nicht nur „hyperkritischen“, sondern schon kraß paradoxen Behauptung, daß „wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da (!) die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben“¹⁰.

⁸ Vgl. H. Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie (Stuttgart 1955) 25 f.

⁹ O. Cullmann, *Les récentes études ...*, in RHPR 5 (1925) 574 - 79; zitiert nach R. Marlé, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments (Übers. von J. Kremeyer: Paderborn 1959) 22 f.

¹⁰ R. Bultmann, Jesus (Tübingen 1926) 11; Marlé 24.

Was bliebe also? Nichts von einem „historischen Christus“, sondern nur die Predigt von ihm, nämlich das Kerygma von damals und die Verkündigung von heute. Nur in der aktuellen Predigt von Christus beständen aber auch das „Heilsfaktum“ und die Offenbarung, während „die neutestamentlichen Schriften“ nur „in mythologischer Redeweise vom (damaligen) Offenbarungsereignis reden“¹¹. „Hinter den gepredigten Christus zurückgehen“, ist nach Bultmann einerseits unmöglich, es hieße aber auch, „die Predigt mißverstehen“. Denn „nur im Wort, als der Gepredigte, begegnet er (Christus) uns ...; als Anrede von gewöhnlichen Menschen an uns gebracht, hier und jetzt“¹². Ja, Bultmann schreitet auch ausdrücklich bis zu diesen Gleichsetzungen fort: „Christus ist die Offenbarung“; das Wort ist Offenbarung, der Glaube ist Offenbarung¹³, sowie: „das verkündete Wort von Christus ist die Offenbarung“¹⁴. Offenbarung und Wort und Christus, Glaube und Verkündigung: alles das ist also eines; denn den Christus des Glaubens soll es ja n u r im Vollzug der Verkündigung oder des Glaubens geben. So wird Christus völlig aktualisiert und reduziert auf ein Heilsgeschehen, das Heilsgeschehen aber auf die Verkündigung und den Glauben.

Ein äußerster historischer *Kritizismus*, ja *Skeptizismus*, vereinigt sich so mit einer *existentialistischen* Umdeutung jener Wirklichkeit, die das Neue Testament selbst von Christus aussagt. Es fragt sich jedoch, mit welchem Recht eine solche Auflösung der Wirklichkeit Christi überhaupt noch als eine „Interpretation“ des Neuen Testaments oder als dessen „Exegese“ gelten kann.

Hier möge zunächst nur das Fazit wiedergegeben werden, zu dem Karl Barth bei seinem Versuch, Bultmann zu verstehen, kommt: daß nämlich dessen Schriftauslegung gerade das an den dunkeln Rand rückt, was „der Inhalt, die Substanz, das Rückgrat, das Prinzip der christlichen Botschaft“ ist¹⁵, ja, daß sie das neutestamentliche Verhältnis zwischen Christus und seiner Verkündigung geradezu auf den Kopf stellt. Denn „Er (Christus) bedarf (zu seiner Existenz) nicht der Verkündigung, die Verkündigung aber bedarf seiner. Er fordert sie, er ermöglicht sie auch. Er macht sich zu ihrem Ursprung und Gegenstand“¹⁶. Barth zieht auch schon diese unausweichliche Konsequenz: Würde Christus erst dadurch bedeutsam, daß er in das Kerygma einging und dieses bei seinen Hörern

¹¹ R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung: a. a. O. 11.

¹² Ebd. 31.

¹³ Ebd. 31.

¹⁴ Ebd. 34.

¹⁵ K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (= Theolog. Studien, Heft 34; Zürich 1952) 18.

¹⁶ K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV, 1 S. 250.

Gehorsam fände, so wäre es weit besser und zutreffender, das alles eine Tat des Menschen und nicht eine Tat Gottes zu nennen¹⁷.

Das gilt vor allem im Hinblick darauf, daß unter solchen Umständen das gesamte Christusereignis mitsamt der Gott zugeschriebenen Offenbarung, dem „Wort Gottes“, erst und ausschließlich durch eine der Wirklichkeit widersprechende Predigt oder einen objektiv falschen rein subjektivistischen Glauben hervorgebracht würde. Und das hinwieder ist zwar ein genaues theologisches Analogon zu dem von Bultmann seiner Interpretation des Neuen Testaments bewußt zugrunde gelegten philosophischen Existentialismus Heideggers, nach dem letztlich die ganze Welt mitsamt dem „Sein des Seienden“ sowie der Wahrheit des Seins doch nur Produkt des Subjektes wäre, das diese ohne Bindung an irgendeine Objektivität in Freiheit aus sich entwürfe¹⁸. Zu dem realen Welt-, Gottes- und Christusbild des Neuen Testaments aber steht alles Derartige in kontradiktorischem Gegensatz. Eine solche anthropozentrische Subjektivität kann übrigens auch nicht die vom Neuen Testamente verkündete Rechtfertigung erklären, die den Menschen zu einem „neuen Geschöpf“ macht¹⁹ und nach Paulus wie nach den Evangelien „den Glauben an Jesus Christus“ oder „an den Sohn Gottes“ zur Voraussetzung hat²⁰. Zudem dürfte es ohne viel Problematik klar sein, daß Christus, um tatsächliches Heil zu wirken, erst existieren und „die Macht“ dazu haben muß.

Um den persönlichen theologischen Anliegen Bultmanns noch etwas näher zu kommen, seien diese Hinweise hinzugefügt: Bultmann kommt von der liberalen Theologie her; er weiß sich dieser auch weiter verbunden mit dem Dank dafür, daß sie ihn „zur Kritik, d. h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit“ geführt habe²¹. Diese Haltung brachte jedoch auch ihn in die Gefahr, daß seine Kritik einseitig und zerstörerisch wurde. Und das um so mehr, als dieser selbstsichere Mann, wie er selber (mit G. Krüger) sagt, geradezu „den Beruf der Theologie darin sieht, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern“²². Das weckt die Frage, wie sich eine solche Theologie-Auffassung zu den todernsten Worten der Heiligen Schrift verhält, die davor warnt, „den Kleinen“, die an Christus glauben, Ärgernis zu geben²³. -

¹⁷ K. Barth, Rudolf Bultmann S. 18 ff. - Vgl. Fries 94-113.

¹⁸ Siehe bes. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (3. Aufl. Frankfurt/M. 1949) 35 ff.; E. Coreth, Heidegger und Kant, in: Kant und die Scholastik heute, hg. v. J. B. Lotz (= Pullacher Philos. Forschungen I, 1955) 237 - 255.

¹⁹ 2 Kor 5,17; Gal 6,15.

²⁰ Vgl. bes. Gal 2,16 - 21.

²¹ R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: Glauben und Verstehen I (Tübingen 1958) 2.

²² Ebd. 3.

²³ Mt 18,6 f.; Lk 17,1 f.

Dazu kommt diese Überlegung: Entspricht es wirklich einem unvoreingenommenen, „kritischen“ Wahrheitssuchen, wenn Bultmann sogar schon jeden Versuch, auch aufbauende Gegengründe in die Waagschale zu werfen, *a priori* als „Kompromißbetrieb“ abtut²⁴? Bei einer solchen radikalistischen Einstellung wurde Bultmann auch durch die dialektische Theologie, der er mit Karl Barth zum Durchbruch verhalf, die sich aber bei Barth inzwischen zu der großen Synthese seiner „Kirchlichen Dogmatik“ weiterentwickelte, erst recht darin bestärkt, zwischen Glauben und Wissen alle Brücken abzubauen. Denn er macht nunmehr ernst mit der Forderung des jungen Barth: gerade in der Paradoxie, ja, in dem „Widerspruch zu allem, was zur Welt und zum Menschen gehört“²⁵, ein Zeichen der Reinheit des Glaubens zu sehen. Die Zerstörung aller natürlichen Anknüpfungspunkte für den Glauben kann ihm darum nie „zu radikal sein“²⁶. Nicht indem er Überlegungen aufzeigt, die die Annahme der Offenbarung sinnvoll erscheinen lassen könnten, sondern indem er alle Denkansätze, die das Denken zu Gott weisen, vernichtet, möchte Bultmann mithin „zum Glauben Platz bekommen“²⁷.

Mancher Christ, dem sein Glaube heilig ist, mag sich da freilich besorgt fragen, ob durch eine solche extreme und ausschließliche Entgegenstellung des Wortes Gottes und des menschlichen Denkens der Glaube nicht eher erstickt werde. - Wenn aber Bultmann der Ansicht ist, daß das auch von den Reformatoren besonders scharf betonte Prinzip *Sola fides!* seinen Radikalismus legitimiere²⁸, so ist dem gegenüber zunächst darauf hinzuweisen, daß z. B. die Christologie Luthers und Calvins, mit der seinigen verglichen, ausgesprochen orthodox ist. Zudem läßt sich auch ein mehrfacher, tiefgreifender Sinn des *Sola fides sufficit*²⁹ aufzeigen, der sich von den Paradoxien Bultmanns fernhält, der Heiligen Schrift aber um so näher steht. Nämlich erstens dieser: daß der Glaube allein zum Heile genügt, da nur in ihm die vollgültige Antwort auf den Anruf der göttlichen Offenbarung liegt, die Gott fordert. Zweitens der: daß keine rationalen Überlegungen, für sich allein genommen, seien sie kritischer oder

²⁴ A. a. O. 2 - Vgl. Fries 14; Marlé 10.

²⁵ K. Barth, Römerbrief (2. Aufl. München 1922) 263. - Barth spricht anschließend auch von dem „*absurdum*“, das als solches das *credibile*“ sei. Braun wies in der auf diesen Vortrag folgenden Diskussion darauf hin, daß Bultmann darin nicht so weit gehe wie Barth, sondern immer nur vom Paradox spreche.

²⁶ Siehe Marlé 12; vgl. Fries 34-36. - Das von der Exegese Bultmanns vorausgesetzte „Vorverständnis“ besteht nur in den existentiellen Fragen (und Vorentscheidungen), mit denen der Exeget an den Text herangeht; vgl. Glauben und Verstehen III, 149.

²⁷ Diesen Ausdruck übernehme ich aus I. Kant, Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft.

²⁸ Vgl. Die Rede vom Handeln Gottes, in: Kerygma und Mythos II (Hamburg 1952) 207.

²⁹ So der Hymnus *Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium*.

konstruktiver Art, den Glauben selbst hervorbringen oder dessen Inhalt in sich einsichtig machen können; daß vielmehr auch eine personale Willensentscheidung den Glaubensakt mitbedingt, vor allem aber, daß ohne göttliche Gnadenführung, Erleuchtung und Erhebung der natürlich geistigen Kräfte kein übernatürlicher und heilswirksamer Glaubensakt zustande kommen kann. Dazu kommt drittens: daß die Glaubensmysterien und verborgenen Ratschlüsse Gottes dem irdischen Menschen auch nach der Offenbarung ihrer Tatsächlichkeit in sich undurchschaubar und insofern verhüllt bleiben. Dabei mag man zugleich (wie auch Bultmann³⁰) einen scharfen Akzent darauf legen, daß „das ursprüngliche Schöpfungsverhältnis“ dem Menschen durch den Sündenfall und durch gottwidrige Verhaftung an anderes verdunkelt ist.

In all dem kann und wird auch der katholische Theologe der *Sola fides*-Lehre mit vollem Herzen zustimmen. Ohne Widerspruch dazu findet er allerdings z. B. Röm 1,20 nicht minder klar ausgesprochen, daß „Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit seit Erschaffung der Welt durch die Vernunft (als existent) erkennbar sind“; und er erblickt doch wohl mit Recht in diesen und ähnlichen Schriftworten eine Bestätigung dafür, daß auch sein Vernunftdenken auf gutem Wege und im Einklang mit der Offenbarung ist, wenn es die kontingente und zeitliche Welt nicht aus nichts erklärt, sondern auf die ewige, schöpferische Urwirklichkeit Gottes zurückführt. Um so weniger hielte sich ein katholisch-theologisches Denken für stark genug, irgendeinen sicheren Widerspruch oder gar permanente und im Prinzipiellen liegende Paradoxien zwischen Glauben und Denken zu ertragen oder anderen zuzumuten. Denn wenn Gott, sowohl nach der Schrift, wie für die natürliche Vernunft nur als ein lauterer Prinzip des Seins und der Wahrheit denkbar ist, so kann er sich auch bei seiner zweifachen Selbstmanifestation in der Schöpfung und in seinem Wort keineswegs widersprechen. Wir werden also unser Denken dahin bescheiden müssen, daß wir die Offenbarungsworte Gottes nie bis auf ihren Grund durchdringen können; ebensowenig aber wird je etwas, was empirisch oder philosophisch evident falsch ist, theologisch wahr sein können oder umgekehrt. Wo also dennoch zwischen Vernunft- und Glaubensaussagen ein kontradiktorischer Gegensatz auftritt, muß mindestens auf einer Seite Irrtum herrschen. - Wir werden darauf zurückkommen.

III

Bei unserem Versuch, die Bultmannsche „Exegese“ des neutestamentlichen „Wortes Gottes“ zu verstehen, stießen wir bereits auf zwei außerhalb der „historisch-kritischen Forschung“ liegende „Voraussetzungen“;

³⁰ Der Begriff der Offenbarung a. a. O. 26.

nämlich erstens auf die einer existentialistischen Philosophie und der von daher zu treffenden Entscheidung „zum bekennenden Glauben“ oder aber „zum ausgesprochenen Unglauben“³¹; und zweitens auf dieses theologische Apriori, daß der Glaubende „nichts (!) in der Hand haben dürfe, worauf hin er glauben könne“³², daß zwischen Glauben und Denken vielmehr grundsätzlich Paradoxie walten müsse.

Wie entscheidend derartige apriorische, an den Text herangetragene Kriterien auch in das angeblich aposteriorische „Ergebnis“ der Exegese Bultmanns und anderer, die sich ihm anschließen, hineinspielen, konnte m. E. der im vergangenen Semester von Herrn Kollegen Braun in der Reihe dieser „Universitätsgespräche“ gehaltene Vortrag über „Die Heilstatsachen im Neuen Testament“³³ mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zeigen. Dieser Vortrag bietet daher für das folgende eine besonders gute Diskussionsbasis.

Ich möchte zuvor bemerken, daß ich die klare, offene Sprache und das Ethos kritischer Wahrhaftigkeit, die aus dem Vortrag von Herrn Braun hervorstachen, vorbehaltlos anerkenne. Auch den an den Anfang gestellten erkenntniskritischen Erwägungen kann ich mich sachlich anschließen. Aber das, was Prof. Braun dann zur Spezifizierung seines Entmythologisierungsprogramms vorbrachte, steht, wie er vermutlich selbst zugibt, zu dem direkt intendierten Aussage-Sinn des Neuen Testamentes in offenem Widerspruch. Das betrifft insbesondere diese Thesen, daß Jesus sich „kaum als Messias betrachtet habe“ (und schon gar nicht als Gottes Sohn), daß ihm vielmehr erst die Predigt der Urkirche die Auferstehung und die Gottessohnschaft (sagen wir es ganz unverblümt) zu seiner Glorifizierung angedichtet habe³⁴. Zur Begründung dieser Thesen bemühte Prof. Braun hier auch kaum eine eigentliche Exegese³⁵. Er stützte sich vielmehr auf einige bestimmte Kriterien, die er anscheinend als unanfechtbar und als auch für die Hermeneutik neutestamentlicher Offenbarungsaussagen ohne weiteres

³¹ R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: Glauben und Verstehen III, 149.

³² R. Bultmann, Die Rede vom Handeln Gottes, in: Kerygma und Mythos II, 207.

³³ Bald nach dem 13. 7. 1960 erschien der Vortrag von H. Braun im Druck: ZThK 57 (1960) 41 - 50.

³⁴ Ebd. 42 f.

³⁵ Vgl. dazu: „Der Sinn der neutestamentlichen Christologie“: ZThK 54 (1957) 341 - 377. - Dort gibt H. Braun auf die Frage: „Welchen Sinn hat die Christologie?“, bes. in Hinblick auf Paulus, eine „zweischichtige Antwort“ (343). Er konzidiert nämlich zunächst ohne weiteres: „Jesus Christus ist für Paulus der präexistente Gottessohn, der Mensch wird und durch Kreuzestod und Auferstehung bzw. Erhöhung, die Kyrioswürde gewinnend, das Heil beschafft ...“ (342). Das entmythologisierte Ergebnis seiner Paulus-„Exegese“ aber reduziert den „Glauben an Jesus und an das von ihm geschaffte Heil“ auf den „Ruhmverzicht vor Gott“ (343; vgl. 364 ff.).

gültig betrachtet. Jedenfalls brachte der erwähnte Vortrag tatsächlich die folgenden hermeneutischen Leitprinzipien zum Vorschein: 1. Für das wunderbare, und zwar auch für ein wunderbares, den Naturgesetzen widersprechendes Eingreifen Gottes in den Bereich des Objektiven ist im modernen Weltbild kein Platz mehr³⁶. - 2. Nimmt man an, daß Gott in bestimmten Fällen in die Welt der kausalen Zusammenhänge eingreife, so bedeutet das eine vernunftwidrige und dem heutigen Menschen nicht mehr zumutbare Statuierung einer doppelten Wahrheit oder „Zweiteilung der Welt“, wonach für den Glaubensbereich „ $2 \times 2 = 5$ “ sein soll³⁷. Drittens kam besonders im Laufe der sich an den Vortrag Brauns anknüpfenden Diskussion auch noch dieses hermeneutische Apriori ans Licht, daß es zur Erkenntnis der Existenz Gottes für das Denken keinen natürlichen Zugang gebe³⁸.

Die Frage ist nun aber diese: welche Gültigkeit eben diese Kriterien selbst vor einem unvoreingenommenen oder (weil man das vielleicht als ein nie ganz realisierbares szientifistisches „Ideal“ betrachtet) vor einem auch diesen gegenüber kritischen Denken beanspruchen können. Schauen wir uns diese daraufhin näher an:

Zu 1: Die Auffassung, daß im Naturgeschehen eine auch Gott gegenüber *geschlossene Kausalität* herrsche, verbindet sich schon seit langem weithin mit dem Weltbild der sogenannten klassischen Physik, nach dem im Bereich des Körperlichen (das manche *kat' exochén* auch allein als wirklich gelten lassen) alles mit strikt-mechanischer Gesetzmäßigkeit ablaufe. Aber so sehr sich auch die Popularisierung dieses Weltbildes religionszersetzend auswirkte, „die Mehrzahl der schöpferischen Naturforscher der Neuzeit“ von Kopernikus, Kepler, Newton „bis Maxwell, Ohm, Linde und Planck, um Lebende nicht zu nennen“, war nichtsdestoweniger von der Existenz Gottes auf Grund eines tieferen Durchdenkens ihrer empirischen Forschungsergebnisse überzeugt³⁹, und sie waren auch keineswegs nur Deisten, die Gott lediglich als Zuschauer eines ihm unverfügbaren Weltablaufes gelten ließen. Die Atomphysik der jüngsten Zeit aber neigt überdies sogar der Annahme zu, daß es im Mikrophysikalischen überhaupt keine strikte Kausaldetermination gebe. Doch, wie dem auch sei, von der erstaunlichen Gesetzmäßigkeit in der Natur her lassen sich jedenfalls eher Gründe für als gegen die Existenz eines göttlichen Welterschöpfers vorbringen, und auf keinen Fall durchschlagende Gründe dafür, daß sich Gott mit der Inkraftsetzung der Naturgesetzlichkeit jeden weiteren Eingriff in sein Werk selbst

³⁶ H. Braun, Heilstatsachen 44 f.

³⁷ Ebd. Im Druck findet sich der Terminus „doppelte Wahrheit“ nicht mehr.

³⁸ Näher sei hier auf den Verlauf der mit H. Braun und G. Metzger im Studium generale geführten zweimaligen Diskussion nicht eingegangen, obwohl deren Ergebnisse noch aufschlußreich wären.

³⁹ Das Zitat: Al. Wenzl, Unsterblichkeit (Sammlung Dalp 77) 161.

unmöglich gemacht habe. Gibt man das aber zu, so ist eben damit auch schon die prinzipielle Möglichkeit eines von Gott gewirkten Wunders nicht mehr zu leugnen.

Zu 2: Wenn Gott nun also irgendwo oder -wann, wie er will, Neues wirkt oder hervorbringt, das bisher nicht war, bedeutet das schon „*doppelte Wahrheit*“? Oder „ruiniert“ das „den Begriff redlichen Erkennens“⁴⁰? So wenig wie ein Mensch, der kraft freier Entscheidung jetzt etwas tut, was er bisher nicht getan hat. Wo der lebendige Gott solches wirkt, zeigt das freilich, daß die Naturordnung als solche keine absolut unbedingte und abgeschlossene Größe ist, und erst recht, daß wir von Gott und seinem freien Tun kein abschließendes Wissen haben und deshalb prinzipiell jederzeit von ihm vor Überraschungen gestellt werden können. Was das aber mit $2 \times 2 = 5$ zu tun haben soll, vermag ich nicht einzusehen. - Andererseits ist jedoch gerade in dieser Hinsicht gegenüber der Bultmann-Schule sehr Entscheidendes zu replizieren. Nach dem Schema der doppelten Wahrheit exegesieren nämlich tatsächlich die, welche der Christus-Predigt der ersten Jüngerschaft oder dem heutigen Christusglauben Behauptungen zuschreiben, die nach ihnen den objektiven Tatsachen nicht entsprechen und nach denen z. B. die Zeugen der Auferstehung Jesu solches „gehört und gesehen“ und „mit Händen betastet“ haben sollen⁴¹, was nicht wirklich war, aber nichtsdestoweniger solche Predigt „Wort“ oder „Offenbarung“ Gottes nennen und ihr allein Heilsbedeutsamkeit zuschreiben! Gerade der Entmythologisierungstheologe also, der das christliche Kerygma von dem entsprechenden Sein und Wirken Christi ablöst und den „historischen Jesus“ ohne jede reale Beziehung hinter dem der „geschichtlichen“ Glaubensverkündigung verschwunden sein läßt, bewegt sich damit solange in den Kategorien der doppelten Wahrheit, als er nicht entweder dem Christus der Evangelien auch Wahrheit und Wirklichkeit zuerkennt, oder aber, wie beispielsweise der Berner Theologe Buri nach der sog. Entmythologisierung konsequent auch eine ebenso radikale Entkerygmatisierung vollzieht⁴². Denn wenn der Christus des Glaubens nicht wirklich wäre, dann könnte auch die Predigt von ihm nicht wahr sein. Bultmann selber versucht mit hin einen Kompromiß von Skepsis und Glauben, der, für den kritisch Weiterdenkenden unverkennbar, die Signatur inneren Widerspruchs an sich trägt.

Nun zu 3: Läßt sich vom Standpunkt der natürlichen Vernunft tatsächlich nichts Positives über Gott und seine Existenz sagen? Dann ist zu fragen: Wie lassen sich die unter allen Völkern der Erde ursprünglich verbreiteten Naturreligionen erklären? Und wie kamen im besonderen die Griechen

⁴⁰ So Braun, Heilstatsachen 45.

⁴¹ Vgl. bes. 1 Joh 1,1.

⁴² F. Buri, Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: Kerygma und Mythos II, 85 - 101.

schon in der archaischen Zeit und dann vor allem Aristoteles, der seine Metaphysik sogar kurzum theologiké nennt, zu ihrer philosophischen Gotteserkenntnis? Daß kein Mensch und natürlich auch Aristoteles nicht bis zu dem vollen Gottesbild der Offenbarung vordringen konnte, ist gerade für den Christen selbstverständlich. Aber ist es richtig, die erwähnten - menschlich-schwachen - Ansätze einer natürlichen Gotteserkenntnis deshalb gänzlich zu bestreiten, weil die Offenbarung Christi und der Glaube in einer zuvor kaum zu ahnenden Weise darüber hinausführen?

Das zusammen dürfte hinreichend zeigen, wie unbegründet die apriorischen Kriterien sind, mit deren Hilfe Bultmann und seine Schule selbst den Kern der christlichen Offenbarung in ein substanzleeres, bloßes Kerygma auflösen. Auf ein solches, von den Voraussetzungen angefangen bis zu seinem Ergebnis, der gesamten Aussage-Intention des Neuen Testaments so schnurstracks zuwiderlaufendes Verfahren sollte man daher auch nicht mehr den irreführenden Namen der „Exegese“ anwenden, sondern vielmehr den „existentialistischer Bibelkritik“.

Denn hier werden geradezu glaubenswidrige Vernunftansichten - nicht nur gelegentlich, sondern grundsätzlich - über die Heilige Schrift, über die Offenbarung und über den Glauben zu Richtern bestellt. Nicht zu verwundern, daß sich gerade ein Karl Barth aus der ursprünglichen Sicht der reformatorischen Theologie und ihres *Sola fides*-Prinzips aufs schärfste dagegen wendet, um in deren Namen nun endlich die Entlassung der Theologie, der Hermeneutik und der Exegese aus der - wie er sich ausdrückt - „ägyptischen Gefangenschaft“ zu verlangen, „in der immer wieder eine andere Philosophie darüber verfügen und belehren wollte, was der Heilige Geist als Gottes- und Menschenwort sagen dürfe“. Im Hinblick auf den darauf zielenden Anlauf der dialektischen Theologie nennt Barth das „Gehaben“ Bultmanns „vorkopernikanisch“⁴³.

IV

Nach diesen kritischen Erörterungen (die notwendig schienen, um auch dem denkenden Menschen den Weg zum Glauben an ein wirklich in Christus ergangenes Wort Gottes wieder frei zu machen) möge nun positiv zunächst eine Erhellung dessen verursacht werden, was unter dem offenbarenden „Sprechen“ Gottes oder dem „Worte Gottes in der Heiligen Schrift“ zu verstehen ist⁴⁴.

Inwiefern kann Gott sprechen? In einem übertragenen Sinne „spricht“ jedes Wesen, indem es durch irgendeine Aktivität „aus sich heraustritt“, seine verborgene Seinsweise manifestiert. Der Mensch spricht *sensu proprio*,

⁴³ K. Barth, Rudolf Bultmann a. a. O. 52 f.

⁴⁴ Von der Anführung von Literatur wird bei dem folgenden Syntheseversuch fast ganz abgesehen, da diese ins Uferlose führte.

indem er Inhalte seines Bewußtseins durch Worte äußert. Das kann auch durch Zeichen geschehen (in einer Zeichensprache). In einem weiteren Sinne sprechen z. B. auch der Musiker oder der Maler oder der Baumeister durch ihr Werk. Gott spricht natürlich nicht wie ein Mensch, der mit leiblichem Munde Gedanken in hörbare Worte kleidet und sich des Mediums der Schallwellen bedient, um sich auf diese Weise mit anderen Menschen zu verständigen. Aber andererseits wäre es widersinnig, wenn jemand, der mit der Existenz eines lebendigen Gottes und Weltschöpfers rechnet, ihm, der dem Menschen das Sprachvermögen gab, jede Möglichkeit abspräche, sich den sinnlichgeistigen Erkenntnisvermögen des Menschen durch geeignete Zeichen irgendwelcher Art zu bekunden und so dem Menschen etwas mitzuteilen, zu ihm zu sprechen, sich ihm zu offenbaren.

Schon die alt- und neutestamentlichen Schriften enthalten gut bezeugte Berichte von derartigen Offenbarungen Gottes; die gesamte neutestamentliche Predigt oder Glaubensverkündigung aber will nichts anderes als solche bezeugen und auslegen.

Wie die Bibelwissenschaft ziemlich übereinstimmend feststellt, differenzieren sich die biblisch bezeugten Offenbarungen Gottes in zwei Grundformen; sie können nämlich im Wort eines dazu in Dienst genommenen Menschen zum Ausdruck kommen und, dann besonders, den Menschen in seiner Weise an einem verborgenen Wissen oder Wollen Gottes teilnehmen lassen; der Mensch kann aber auch durch ein Geschehen, das Gott eigens dazu wirkt, von Gott angesprochen und so in eine Begegnung mit ihm versetzt werden. So verstanden, ist mithin der Begriff der Offenbarung umfassender als der des eigentlichen Offenbarungs-„Wortes“ Gottes; denn er umgreift auch die Selbsterschließung Gottes in anderen gewirkten Zeichen oder zeichenhaften Werken.

Im Laufe der biblisch bezeugten Offenbarungsgeschichte sprach Gott „vielmals und auf mannigfache Weise durch die Propheten“, dann aber „am Ende der Tage“ (zur Erfüllung und Vollendung seiner Selbstoffenbarung für die ganze Geschichtszeit) „durch seinen Sohn“⁴⁵. Die Propheten können, wie sie es selber bezeugen, nur deshalb im Namen Gottes sprechen, weil Gottes Geist sie dazu inspirierte; d. h. ihnen in der Weise geistigen Schauens oder auch sinnenhaften Vernehmens etwas mitteilte und überdies den Auftrag zu dessen Verkündigung auferlegte. So nahm Gott die Propheten in Dienst als seine Boten und sprach „durch“ sie.

Bei Jesus Christus steigern sich die Deutlichkeit und die Unmittelbarkeit der Offenbarung aufs höchste. Denn er tritt nicht nur als „Prophet“, als beauftragter Sprecher Gottes auf. In ihm spricht vielmehr der inkarnierte Logos oder Sohn Gottes selbst. Dieser selbst ist das personale Subjekt oder Ich dieses Sprechens; und er bezeugt sich als solches un-

⁴⁵ Hebr 1,1 f.

ter anderem dadurch, daß Christus nicht nur wie die Propheten zu Gott betend, sondern in seinem eigenen Namen Wunder und Zeichen wirkt. Eben darum konnte denn auch kein Prophet wie Christus das innere, personale, dreipersonale Leben Gottes enthüllen. Denn „niemand kennt den Vater als der Sohn“⁴⁶. In der Tat erlangt insbesondere die Selbsterschließung der göttlichen Dreieinigkeit erst in unlösbarem Zusammenhang mit der personalen Selbsterschließung Jesu solche Deutlichkeit, daß man nunmehr von einer eigentlichen Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit in Symbolnamen und Zeichen sprechen kann.

Man darf sich nun freilich auch die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos in Christus nicht etwa so vorstellen, als ob sein menschlicher Mund nur ein mechanisches Werkzeug des göttlichen Sprechens gewesen wäre. Vielmehr erfolgte diese auch bei Christus durch das lebendige Medium seines menschlich-geistigen Bewußtseins, das der Logos in besonderer Weise an seinem Lichte partizipieren ließ. In diesem geistigen Bewußtsein Jesu ging also auch erst die Übersetzung der transzendent-göttlichen Geheimnisse und Ratschlüsse in menschlich faßbare und verständliche Worte vor sich, und zwar so weit und so gut überhaupt menschliche Worte Göttliches bild- und zeichenhaft ausdrücken können. Die Seele Christi, des Gott-Menschen, ist mithin (metaphorisch gesprochen) der Ort, wo sich aufs klarste und innigste göttliches Wissen offenbarend der Menschheit mitteilte. Die Kommunikation von Gott und Mensch erreichte in ihr einen unübertrefflichen Höhepunkt.

Zu der Selbstoffenbarung Gottes in Christus gehört jedoch auch deren für andere vernehmbarer und verständlicher Ausdruck. Auch dieser ist „mannigfaltig“. Denn er beschränkte sich durchaus nicht etwa auf einzelne Worte Jesu; er gewann auch Gestalt in dem, was er wirkte, und zum Teil über alle menschliche Macht hinaus wirkte, sowie in seinem Kreuzesleiden, das er als Erlöser auf sich nahm; und die ganze Offenbarung kulminiert in seiner Auferstehung; denn diese zeigt an ihm schon den Anbruch der eschatologischen Vollendung, die er ankündigt. Ja, man kann sogar sagen: die Initiative und der Schwerpunkt seiner Offenbarung bestehen in solchem „Geschehen“; man muß dieses dann aber zugleich mit seinen Worten zusammensehen; denn diese sind dessen notwendige Interpretation, seine authentische Auslegung. - So viel zu der Selbstoffenbarung Jesu vor seinen unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen.

Auf welche Weise aber gelangt diese schließlich auch zu uns? Die Antwort darauf muß im Lichte der Offenbarung selbst zunächst so lauten: Der Heilige Geist, der schon den Aposteln die in Christus geschehene Offenbarung zum Verständnis brachte, ist auch die in den Gläubigen und der Kirche wirksame Kraft, die die Christusbotschaft weiterträgt durch die

⁴⁶ Mt 11,27.

Zeiten. Er qualifiziert dafür jedoch auch auf die verschiedenste Weise Menschen zu „Dienern des Wortes“, von denen, die „von Anfang an Augenzeugen gewesen sind“⁴⁷, über die, die dieses Zeugnis gläubig annahmen und die Verkündigung mündlich oder schriftlich durch die Jahrhunderte weitergaben, bis in das heutige Glaubenszeugnis und Leben aus dem Glauben. Als ein Beleg für dieses schon urchristliche Traditionsbewußtsein sei 1 Kor 15,2/3 angeführt. Denn dort erklärt schon Paulus: *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον*: „Ich habe euch grundlegend weitergegeben, was ich auch empfangen habe.“ „Ihr habt die Botschaft angenommen, ihr steht in ihr fest. Ihr werdet auch durch sie gerettet, wenn ihr sie genau so festhaltet, wie ich sie euch verkündet habe“⁴⁸. Das war der Geist des urchristlichen Kerygmas! Schon die ersten Zeugen Christi haben ja auch nicht für Hirngespinnste ihren Kopf hingehalten, sondern für das, was sie „gehört und gesehen hatten“. Schon aus Paulustexten ergibt sich zudem einwandfrei, daß das Wort der Verkündigung eben deshalb „Wort Gottes“ genannt wird, weil das Offenbarungswort Christi die Quintessenz des apostolischen Kerygmas bildet und aus ihm vernehmbar ist. Man vergleiche dazu 1 Thess 2,13: „Wir danken Gott unaufhörlich dafür, daß ihr das Wort Gottes, das ihr von uns zu hören bekamt, angenommen habt, nicht als Wort von Menschen, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes; als solches ist es auch unter (oder: in) euch am Werk, die ihr glaubt“⁴⁹.

Von einer solchen Grundhaltung unbedingter Treue zu dem Offenbarungsgeschehen und Offenbarungswort Gottes als Ganzem sind auch die übrigen Schriften des Neuen Testamentes geprägt. Wir können diese deshalb auch prägnant das „geschriebene (nämlich in eine schriftliche Fixierung eingegangene) Wort Gottes“ nennen. Dabei müssen wir uns jedoch dieser zwei Einschränkungen bewußt sein: Erstens, die Schrift gibt den Gesamtinhalt der Christus-Offenbarung wohl hinreichend, aber nicht adäquat wieder. Nicht alles Einzelne, was Christus wirkte und lehrte, ist aus ihr zu entnehmen. Sie weist vielmehr selbst darauf hin, daß sie nicht alles verzeichnet. Zweitens ist aber auch, umgekehrt, nicht alles, was in der Schrift steht, Offenbarung. Manches bildet vielmehr nur deren Rahmen oder bereits ihre Interpretation. Im übrigen aber besteht dieses Grundverhältnis: daß das Offenbarungswort Christi in der Schrift in echtes Menschenwort aufgenommen und diesem „inspiriert“ oder - so erklärt es schon Origenes⁵⁰ - „inkarniert“ ist. Innerhalb der Schrift selbst besteht demnach gleichsam eine Leib-Seele-Einheit zwischen dem in sie eingegangenen „Geist“ der Offenbarung Christi und dem Leibe, dem Sprachgewande, das ihr die inspirierten Schriftsteller gaben. Auch die Schriftinspiration erfolgte mit-

⁴⁷ Lk 1,2.

⁴⁸ Vgl. 1 Kor 11,23.

⁴⁹ Vgl. H. Schlier, Wort Gottes (Würzburg 1958) 17 f.

⁵⁰ Origenes, *περί ἀρχῶν* IV, 11 ff: PG 11,365 A ff.

hin nicht so mechanisch, als ob der Heilige Geist den menschlichen Verfasser Wort für Wort in die Feder diktiert hätte, sondern so, daß er bestimmte Inhalte der Offenbarung in ihnen verlebendigte und sie anregte, diese mit ihren Worten niederzuschreiben. Andernfalls wäre auch Gott nicht nur der *auctor primarius* der Heiligen Schrift, sondern deren einziger Verfasser und der Mensch nur sein Schreibinstrument⁵¹.

Die Annahme einer mechanisch vorgestellten Verbalinspiration mag in früheren Zeiten mit zur Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift als Wort Gottes beigetragen haben. Gerade die in ihr liegende anthropomorphe Übersteigerung bietet aber auch der rationalistischen Bibelkritik willkommene Ansatzpunkte, um nun umgekehrt alles Übernatürliche an der Heiligen Schrift zu bestreiten. Denn wenn die Inspiration auch die Wortgestalt, den Sprachstil und die Komposition des Ganzen bis ins Letzte bestimmt haben soll, ergeben sich dagegen allerdings aus differenzierenden Stileigentümlichkeiten, aus Verschiedenheiten der kompositionellen Anordnung oder der individuellen Auffassung und aus literarischen Abhängigkeiten von außerbiblischen Texten kaum auszuräumende Einwände. Läßt man indes dem menschlichen Verfasser seine Eigentätigkeit (die kraft der göttlichen Inspiration sogar eher gesteigert als aufgehoben wurde), so werden *eo ipso* nicht nur alle derartigen Schwierigkeiten hinfällig, es öffnet sich auch der Blick dafür, wie die Inkarnation des personalen Wortes sich bei der Inspiration des Offenbarungswortes im Menschenwort analog fortsetzt, um sich über Zeit und Raum hinweg bis zu uns darin zu vergegenwärtigen.

V

Für die *Exegese* bedeutet diese tiefere Inspirations-Auffassung, daß sie ohne Engherzigkeit den literarischen Indizien für die Entstehungsgeschichte der einzelnen Texte auf literarkritischem wie form- und traditionsgeschichtlichem Wege nachspüren und die Eigenarten der menschlichen Verfasser vergleichend gegenüberstellen darf und soll. Sie soll sich natürlich auch mit aller philologischen Akribie darum bemühen, den genauen Wortsinn zu sichern. Andererseits muß sich aber eine gläubige Schriftauslegung grundsätzlich bewußt sein, daß sie allein mit dem profanen Sinn der Worte deren theologische Tiefe nicht immer genügend ausloten kann. Gewiß spricht nämlich auch schon aus manchen Einzelsätzen klar genug das Offenbarungswort Christi, besonders dann, wenn der Zusammenhang sie erläutert. Aber gerade für die Exegese der Heiligen Schrift und zumal für die *neutestamentliche Theologie* bildet der „Geist des Ganzen“ und der innere Zusammenhang der thematischen Glaubensaussagen einen um so wichtigeren Maßstab, als sich die in Christus

⁵¹ Vgl. Denzinger - Rahner, *Enchir.Symb.* 1952.

„verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntnis“⁵² in dem reich gegliederten Gesamtleib der Schrift weit besser inkarnieren konnte, als in isolierten Sätzen. Nur in der gläubigen Bereitschaft, die Grundaussagen dieser Offenbarung aus dem Ganzen ohne selbstgesetzte Vorbehalte zu sich sprechen zu lassen, erfolgt daher auch die Begegnung mit dem „lebendig-machenden Geist“ Christi, während der Apostel von dem Haftenbleiben an dem profanen Wort sogar sagt, daß „der Buchstabe tötet“⁵³.

Die D o g m a t i k sucht das unmittelbar biblische Glaubensverständnis womöglich noch integraler zu entfalten und straffer, systematischer darzustellen. Für das erste greift sie insbesondere zusätzlich auf die Glaubens-tradition der ersten Jahrhunderte zurück; sie orientiert sich auch an dem Glaubensverständnis der großen Theologen, deren Geistesarbeit sie sich kritisch zunutze macht. Bei dem Bemühen, die Einheit des Ganzen mit dem Lichte einer vom Glauben erleuchteten Vernunft zu durchdringen, zieht sie auch Vergleiche und Analogien heran und mit der Schärfe des begrifflichen Denkens prüft und klärt sie möglichst ihre Aussagen. Das Lehramt der Kirche bewahrt den einzelnen vor subjektiver Willkür und hütet die Glaubenssubstanz. - Das Kühnste, was die Dogmatik über die biblische Theologie hinaus wagt, ist eine behutsame Durchführung spekulativer Leitgedanken, um der Erhellung des Ganzen zu dienen. Über die Offenbarung Christi selbst will sie aber auch dabei keineswegs hinauswachsen, wohl aber diese nach Kräften bis an die Grenze dessen, was die Vernunft gläubig fassen kann, durchdenken. Aber entfernt sie sich damit nicht doch zu sehr von dem schlichten Wort der Schrift in das Reich des Denkens? Im Gegenteil! Denn die Heilige Schrift selbst ist auch darin schon ihre Lehrmeisterin. Manche Paulusstelle ist schon eine hochspekulative Interpretation des Wortes Gottes und zumal der Johannesprolog, der vom göttlichen Logos selbst spricht und damit das ganze Evangelium von der tiefsten Wurzel alles christlichen Glaubensverständnisses her aufrollt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

Eine dogmatische Gesamtinterpretation des Neuen Testaments führt uns von da abschließend zu diesem Aufriß:

In Gott präexistiert schon vor aller Schöpfung ein personales Urwort: der Logos, als der innergöttliche, wesensgleiche Ausdruck der Selbsterkenntnis des Vaters, zugleich aber darum auch das Urwort oder der Vorbegriff alles schöpferischen Sprechens Gottes nach außen. „Denn ohne ihn ist nichts geworden“⁵⁴. „Gott sprach“, und es ward so⁵⁵, und „er trägt das All durch sein mächtiges Wort“⁵⁶. Diesem göttlichen Wort entsprach es daher

⁵² Kol 2,3.

⁵³ 2 Kor 3,6.

⁵⁴ Joh 1,3.

⁵⁵ Gen 1,3 u. ö.

⁵⁶ Hebr 1,3.

auch, den gefallen Menschen wieder aufzurichten und zurückzurufen. Darum nahm er Fleisch, d. h. hier: eine leidensfähige Menschennatur an, in Christus. Und ähnlich wie bei unserem Sprechen sich ein geistiger Wort-sinn in einen empirischen Wortleib hüllt, um andere anreden zu können, sprach uns auch das personal-göttliche Urwort in Christus auf menschliche Weise an: durch das, was er lehrte und tat. Denn „auch das Werk des (personalen) Wortes ist Wort an uns⁵⁷“. Dieses inkarnierte Wort Gottes ist aber auch bis heute noch wirksam, u. z. auf mehrfache Weise:

In dem inspirierten Wort der *Schrift* nämlich, in dem es uns gegenwärtig wird und vor Verflüchtigung bewahrt ist, aber auch in der *lebendigen Verkündigung*, die das Wort Gottes in jede Zeit hinein spricht, sodann in einer auf sein Verstehen bedachten *Theologie* und nicht zuletzt in den lebenspendenden *sakramentalen Worten*⁵⁸, deren von Christus bestimmter Sinn es vor allem ist, auch zu einer bejahenden Antwort auf das Offenbarungswort Gottes aus lebendigem Glauben zu befähigen.

⁵⁷ Augustinus, In Johannem, tract. 24, n. 2.

⁵⁸ Zu der lebenspendenden Bedeutung des Wortes (Gottes oder Christi) vgl. bes. Mt 4,4; Joh 6, 64. 69; Apg 5,20; zu dem Thema „Wort und Sakrament“: O. Semmelroth, Christliche Existenz und Wort Gottes: Geist und Leben 31 (1958) 245 - 256.

Die Stimme derer unter der Kanzel

Ergebnis der Hörerbefragung auf dem Würzburger Homiletikertreffen in der Osterwoche 1960¹

Von Professor Balthasar Fischer, Trier

Ist es ein gutes oder ein schlechtes Zeichen für unsere Zeit, daß in ihr nach jahrhundertelangem stummem Entgegennehmen (oder Ertragen) der Predigt erstmals die Stimme des Predigthörers und damit des Echos unserer Predigt in der Öffentlichkeit laut zu werden beginnt? Gegen die Art und Weise, in der der große belgische Jesuit Pierre Charles († 1954)² in einem berühmt gewordenen Artikel³ dem bisher zum Schweigen verurteilten Predigthörer seine Stimme lieh, indem er sich als einen ausgab, der ein Leben lang als geduldiges „Schäflein“ stumm unter den Kanzeln gesessen habe und endlich einmal ein klein wenig „blöken“ wolle⁴, wird gewiß niemand etwas einzuwenden haben. Aber inzwischen veranstalten bereits kirchliche Wochenblätter mit Massenverbreitung Um-

¹ Aus der umfangreichen deutschen Nachkriegsliteratur zum Thema Predigt-erneuerung werden in den Anm. dieses Berichts gelegentlich die nachfolgenden Veröffentlichungen herangezogen (und lediglich mit Verf.- bzw. Hrsg.-Namen und Seitenzahl zitiert), die dem Berichterstatter als besonders gewichtig erschienen sind: Vom Hören des Wortes Gottes. Beiträge zur Frage der Predigt, hrsg. von J. G ü l d e n u. R. S c h e r e r, Freiburg 1949. J. R i e s OMI, Von rückwärts verwunden. Predigt und konkrete Situation: Lebendige Seelsorge 5 (1954) 109—123. V. S c h u r r C.S.S.R., Situation und Aufgabe der Predigt heute: in: Verkündigung und Glaube (Festschrift Arnold), hrsg. v. Th. Filthaut u. Jos. A. Jungmann, Freiburg 1958, 185—208. Sturm i u s G r ü n OSB, Unsere Predigt in Krise und Erneuerung: Anz. f. d. kath. Geistl. 68 (1959) 90—96. 120—124. 168—174. 196—204. 256—264. 324—332; 69 (1960) 16—24. 54—64. 106—116. (Da die Artikelserie sich durch zwei Jg. hinzieht, wird jeweils das Erscheinungsjahr mitzitiert.)

² Man hat ihn auf Grund seiner weitverbreiteten, ausgezeichneten Betrachtungsbücher nicht mit Unrecht „den Peter Lippert des französischen Sprachgebiets“ genannt; vgl. den Nekrolog Nouv. Rev. Théol. 76 (1954) 254—273.

³ *Le sermon du point de vue de l'auditeur*: Nouv. Rev. Théol. 69 (1947) 563—580 (= Charles). Der Aufsatz eröffnet ein Sonderheft über die Predigt und ist mit *Silens* gezeichnet; doch der unverwechselbare Stil läßt keinen Zweifel daran, daß P. Charles (der zur gleichen Nummer zwei weitere gewichtige Beiträge zur Theologie der Predigt und zum volkstümlichen Element in der Predigt Augustins beigesteuert hat) auch der Verf. dieses eröffnenden Artikels ist. Daß er auch anderwärts Beachtung gefunden hat, zeigt die u. Anm. 14 nachgewiesene englische Übersetzung, deren Kommentatoren allerdings noch der Meinung sind, der Artikel stamme von einem belgischen Laien.

⁴ Charles 569.

fragen über die Reaktion unter den Kanzeln⁵ und berichten von Bergen von Zuschriften, die sich, von solchen Umfragen ausgelöst, auf ihren Redaktionstischen anhäufen.

Man wird gegenüber solcher „Mobilisierung“ des Predigthörers gewiß Vorbehalte haben können. Man wird fragen können, ob die, denen die Feder „am lockersten sitzt“, immer auch die repräsentativsten Predigthörer sind, und man wird eher geneigt sein, auf diese Frage eine negative Antwort zu geben. Man wird weiter fragen können, ob öffentliches Zur-Diskussion-Stellen der Predigt nicht doch die Gefahr mit sich bringt, daß der Blick für wesentliche Tatsachen getrübt wird, etwa für die Tatsache, daß in aller — auch der formal unzulänglichen — christlichen Wortverkündigung ein letzter Kern steckt, vor dem alle Diskussion verstummen muß: die unabdingbare Ansage einer Botschaft, an der — für den Redenden ebenso gut wie für die Angeredeten — Leben und Tod hängt⁶, oder für die Tatsache, daß auch eine stammelnde Predigt, deren formale Mängel die berechtigte Kritik des einen Hörers herausgefordert hat, auf den rätselhaften Wegen göttlichen Erbarmens das Herz eines anderen Hörers getroffen und umgewandelt haben kann (eine Erkenntnis, die allerdings nicht zum „Ruhekissen“ des notorisch schlecht vorbereiteten Predigers werden darf). Und wer vermag schließlich aus den Stimmen unbekannter Einsender herauszuhören, in welchem Maß die beklagte Wirkungslosigkeit der Predigt statt am Prediger am Zuhörer und an der Weise seines Zuhörens⁷ oder an keinem von beiden, sondern an den „umgreifenden Strukturwandlungen der Gegenwart“⁸ liegt.

Trotz all dieser Bedenken wird man sagen dürfen, daß das Zu-Wort-Kommen der Zuhörer unserer Predigt im Grunde etwas Gesundes ist und etwas Befreiendes an sich hat. Predigt ist ja trotz allem zunächst einmal menschliche Rede, Dialog, und als solcher auf eine gewisse Reaktion des Dialogpartners angewiesen, wenn sie nicht auf die Dauer Gefahr laufen soll, ins Leere zu gehen. Es ist immerhin festzuhalten, daß die

⁵ Vgl. die jüngst von der weitverbreiteten Zeitschrift „Mann in der Zeit“ veranstaltete Umfrage zur Reaktion auf die Predigt; über die Ergebnisse einer ähnlichen Umfrage hat vor einigen Jahren H. Steinbach in ds. Zschr. berichtet: 60 (1951) 416—424.

⁶ Wenn H. Schelsky tatsächlich meint, an Stelle der bisherigen Predigt müsse unverbindliches Gespräch treten, dann ist diese Forderung von hierher mit Schurr (187. 199—201) abzulehnen. Nicht zu verwechseln damit ist die gerade vom heutigen Hörer immer wieder erhobene Forderung nach Gesprächshaftigkeit in der Form; sie ist nichts als der Ruf nach einer (weithin in Vergessenheit geratenen) Ureigenschaft aller menschlichen Rede.

⁷ Vgl. hierzu die besonnenen Ausführungen R. Scherers in: *Gülden-Scherer* 45—60.

⁸ Sie ist nach Schurr 185 die wesentliche Ursache der heutigen Predigt-krise.

alte Kirche unser scheinbar so selbstverständliches Bild der stumm lauschenden Predigtgemeinden nicht gekannt, sondern Beifalls- und sogar Mißfallensreaktionen bei der Predigt, wenn sie in den rechten Grenzen blieben, für etwas Normales gehalten hat⁹. Aber auch als das Zeitalter des absolut stummen Predigthörers gekommen war, galt es immer noch als gesunde homiletische Regel, sich darum zu kümmern, wie das Kanzelwort „unten“ ankommt¹⁰, oder um mit P. Charles zu sprechen, wie der Schuh an den Fuß paßt, für den er bestimmt ist, selbst wenn es ein mißbildeter Fuß sein sollte¹¹.

Man wird es also im Grunde doch als ein gutes Zeichen für unsere Zeit ansehen dürfen, daß sie endlich auch die Stimme derer unter der Kanzel zu Wort kommen läßt; der verständige Prediger wird sozusagen immer aus ihr lernen können, selbst in den Fällen, wo er aus triftigen Gründen Abstriche machen muß. Besonders wertvoll sind für ihn allerdings die Ergebnisse von Hörerbefragungen, die von vorneherein so angelegt sind, daß die oben gekennzeichneten Fehlerquellen möglichst unwirksam bleiben. Das kann von der Befragung gesagt werden, die im Rahmen der zweiten Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands in der Osterwoche dieses Jahres in Würzburg vor sich gegangen ist. Die Tagungsleitung (Prof. Heinz Fleckenstein, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Würzburg) hatte in Zusammenarbeit mit dem unermüdlichen Tagungs-Sekretariat (Subregens O. Wehner vom Würzburger Priesterseminar und P. Dr. Michael Frickel OSB aus der Abtei Münsterschwarzach) aus den verschiedenen altersmäßigen und sozialen Schichten der Predigthörer insgesamt zehn Vertreter (fünf Männer und fünf Frauen) ausgewählt, näherhin je einen Vertreter der jungen Männer (18-25), der Arbeiter, der Bauern, der Männer aus dem Mittelstand und der Akademiker und je eine Vertreterin der Frauenjugend (16-23), der Frauen in der Stadt (Hausfrauen der mittleren und gehobenen Schichten), der Frauen auf dem Lande (Hausfrauen im bäuerlichen Betrieb), der werktätigen Frauen und der Frauen im akademischen Beruf. In je viertelstündigen Kurzreferaten berichteten diese zehn Vertreter der Predigthörerschaft vor dem geschlossenen Gremium der versammelten Homiletiker nicht nur von ihrer persönlichen Reaktion auf die Predigt, sondern darüber hinaus von dem, was sie in der Zeit der Vorbereitung ihres Berichtes mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln über die Predigtreaktion von ihresgleichen hatten in Erfahrung bringen können.

⁹ Vgl. A. Stuiber, Art. Beifall: Reall. f. Ant. u. Chr. 2 (1954) 99—102.

¹⁰ So rät etwa Karl Borromäus in seinen bekannten Predigtanweisungen ausdrücklich, jemanden zum Zuhören und nachfolgenden Kritisieren (unter vier Augen!) anzustellen; vgl. ds. Zschr. 61 (1952) 219.

¹¹ Charles 563.

Es war das einstimmige Urteil der anwesenden Homiletiker, daß diese gegen die Fehlerquellen einer öffentlichen Hörerbefragung einigermaßen abgeschirmte Methode¹² sich voll bewährt hat, nicht zuletzt dank der glücklichen Hand, die Leitung und Sekretariat in der Auswahl der Berichterstatter bewiesen hatten. Was in diesen zehn Viertelstunden von den Predigern erbeten wurde und die Weise, in der es erbeten wurde, war ein Schulbeispiel für die rechte Mischung von Freimut und Respekt, mit der man einem Phänomen begegnen muß, in dem Menschliches und Übermenschliches so ineinander verschlungen sind wie in der Predigt. Wer gefürchtet hatte, gerade bei solch ausgewählten Laien würden übersteigerte und utopische Predigtvorstellungen laut werden, wurde durch den schönen Realismus überrascht, von dem alle vorgebrachten Bitten geprägt waren. Erst recht war von antiklerikalem Ressentiment auch nicht die leiseste Spur festzustellen.

Die im folgenden gebotene Zusammenfassung der Würzburger Hörerbitten will lediglich eine vorläufige Orientierung über das Ergebnis der geschilderten Befragung geben; noch in diesem Jahr wird der Tagungsbericht¹³ erscheinen, der — zusammen mit den grundsätzlichen Referaten zur Psychologie und Theologie des Hörens, die das Gespräch mit den Vertretern der Hörerschaft gleichsam untermauerten — den vollen Wortlaut der zehn Berichte einschließlich der von ihnen ausgelösten Diskussion bieten wird. Unsere vorläufige Orientierung soll in der Form geschehen, daß die bunte Vielfalt des Gesagten in je sieben leicht überschaubaren und zitierbaren Bitten der Predigthörer an die Prediger zur Form und zum Inhalt der Predigt gleichsam „gerafft“ erscheint. Wo nichts anderes erkennbar ist, stammt die Gestalt, in der die einzelnen Bitten hier auftreten, nicht von den Berichterstattern, sondern vom Verfasser; er hat allerdings Sorge getragen, daß möglichst alles und nur das, was in Würzburg wirklich gesagt wurde, in diesen vierzehn Bitten widerklingt. Ein knapper Kommentar der so zusammengefaßten Wünsche der Predigthörer an die Prediger wird unseren Bericht abschließen. Im Rahmen der dem

¹² Wie sich nachträglich herausstellte, ist sie ganz analog bereits 1954 auf dem Predigt-Kongreß in Montpellier angewandt worden; vgl. den u. Anm. 14 zitierten Bericht 135—159.

¹³ Als Heft 2 der in Würzburg als Ms. gedruckten „Arbeiten und Berichte“ der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands (Würzburg, Domerschulstr. 18). Diese Arbeitsgemeinschaft ist aus den Rothenfelser Predigt-Werkwochen unter Heinrich Kahlefeld und Heinrich Schlier herausgewachsen (vgl. Schurr 194) und hat nach einem ersten hektographierten Tagungsbericht über „Neuzeitliche Predigtausbildung“ (1957) im Jahre 1958 als Heft 1 der oben genannten Reihe den vielbeachteten Tagungsbericht „Theologie und Predigt“ (hrsg. v. O. Wehner u. M. Frickel OSB) vorgelegt; seine bisher ausführlichste Kommentierung hat er in den o. Anm. 1 zitierten Aufsätzen von St. Grün gefunden.

Text und dem Kommentar beigegebenen Anmerkungen soll an dem einen oder anderen Beispiel dargetan werden, wie sehr die Reaktion des deutschen Predigthörers der anderwärts beobachteten¹⁴ entspricht: ein Umstand, der unsere vierzehn Hörerbitten nur um so überlegenswerter erscheinen läßt.

Bitten der Predigthörer an die Prediger

Zur Form der Predigt

1. *Bereitet euch in Ruhe auf eure Predigt vor; glaubt nur ja nicht, der Laie merke nicht, wenn das nicht geschehen ist*¹⁵.
2. *Seid bitte so gut und hört nach einer Viertelstunde auf; länger reden wollen hat keinen Wert.*
3. *Redet nicht so schrecklich gescheit mit uns mit Latein und Fremdwörtern und Abstraktionen; wir behalten nur, was wir bildhaft vor Augen gesehen haben.*
4. *Sprecht nicht die „Sprache Kanaans“¹⁶, die außer euch kein Mensch mehr redet, aber versucht auch nicht, gewaltsam modern zu reden. Sprecht ein knappes, klares, unpoetisches, unsentimentales Deutsch von heute. Wenn ihr von unserer Arbeitswelt redet, sorgt doch bitte, daß es stimmt.*

¹⁴ Im einzelnen wurden herangezogen: für Frankreich der Bericht über den Nationalkongreß der *Union des Œuvres catholiques de France* vom Jahre 1954, der in Montpellier stattfand und sich mit dem Thema Predigt befaßte: *Le prêtre, ministre de la Parole. Congrès National Montpellier 1954*, Paris 1955 (= Montpellier 1954); für Italien der Bericht über die 6. vom Mailänder *Centro di Orientamento pastorale* im Jahre 1956 in Rom gehaltene *Settimana Nazionale di aggiornamento pastorale*, die gleichfalls der Predigt galt: *La Parola di Dio nella comunità cristiana*, Milano 1957 (= Rom 1956); eine deutsche Übersetzung der bedeutsamen Entschlüsse dieser Studienwoche ist erschienen in Nr. 9 des Jg. 1957 der *Mitt. f. d. Seelsorge im Bistum Trier*: 45–49; für England und Irland das unter dem Titel *Preaching* von J. M. Feehan hrsg. Symposium, das eine englische Übersetzung des o. Anm. 3 zitierten Aufsatzes von Silens = P. Charles bietet, die dann von vier bekannten englischen bzw. irischen katholischen Laien (A. O'Rahilly, Hilda Graef, M. de la Bedoyère, M. G. Carroll) und vom Hrsg. kommentiert werden (= Feehan); für Holland der instruktive Aufsatz von H. M. M. Fortmann, *Crisis der Prediking. Een poging tot richtingbepaling voor de eigentijdse prediking, met bijzondere aandacht voor de rijpere jeugd*: Dux 23 (1956) 113–128 (= Fortmann).

¹⁵ Die englischen Beobachter behaupten, es sei durchaus keine Seltenheit, daß man das Entstehen der Predigt miterlebe (Feehan 37 f.) und betonen demgegenüber mit Nachdruck, wie schon die elementarste Höflichkeit gegenüber dem Hörer zu sorgsamer Vorbereitung verpflichte (Feehan 41).

¹⁶ Der Terminus stammt aus der jüngeren evangelischen Diskussion um Bibel- und Predigtdeutsch.

5. *Laßt alles hohe Pathos beiseite; wir fürchten immer, es sei hohl¹⁷.*
6. *Sorgt, daß eure Predigt übersichtlich und „behaltsam“ ist, sonst haben wir sie am Weihwasserkessel schon wieder vergessen.*
7. *Tut nicht so, als ob ihr selber das Vollmaß christlicher Heiligkeit bereits erreicht hättet. Einem, der zugibt, daß er mitsucht, mitleidet und mitfehlt, glaubt man lieber. Zeigt Verständnis für den schweren Alltag eines Laienchristen in dieser unserer Welt.*

Zum Inhalt der Predigt

8. *Gebt uns das nahrhafte Brot des Wortes Gottes. Wer hungrig ist (und wir sind es vielleicht mehr als die vor uns), verlangt nach Brot, nicht nach Kuchen.*
9. *Gebt uns ein großes Bild von Gott und eine große Schau der Heilsgeheimnisse Gottes.*
10. *Setzt möglich wenig voraus, sonst redet ihr über die Köpfe hinweg¹⁸.*
11. *Laßt den Glauben in unseren Werktag und in unseren Beruf hineinleuchten. Es tut uns weh, wenn „Berufung“ in eurem Munde immer nur heißt: Berufung zum Priester- und Ordensstand. Sprecht von Politik, soweit sie mit eurer Botschaft etwas zu tun hat (und sie hat sehr wesentlich damit zu tun), aber sprecht nicht von Parteipolitik und sprecht nicht nur dann von Politik, wenn eine Wahl bevorsteht.*

¹⁷ Für den jungen Prediger, für den die Gefahr heute im allgemeinen nicht mehr in der Richtung des Pathos liegt, möchte man hinzufügen: Wenn ihr — gottlob — wieder gelernt habt, gesprächshaft mit uns zu reden, setzt bitte „Gesprächshaftigkeit“ nicht mit „Zimmerstärke“ gleich; wenn wir euch rein akustisch nur mit Mühe verstehen, nützt uns alle Gesprächshaftigkeit nicht viel. „Was würden Kommunisten tun, wenn man ihnen so wohlvorbereitete Zuhörerschaften anböte? Sie würden sicher sorgen, daß ihre Botschaft ankommt. Es gäbe sicher kein unhörbares Kanzelgemurmel bei ihnen. Ich werde nie begreifen können, warum dieser Punkt beim Predigen so vernachlässigt wird; denn es ist sicher eine Grunderkenntnis, daß eine Botschaft erst einmal die Ohren erreichen muß, ehe sie die Herzen aufwühlen kann“ (Feehan 64 f.).

¹⁸ P. Charles berichtet von einem (offenbar nicht fingierten) Experiment nach einer Predigt, in der mehrfach „die Väter der Kirche“ als Zeugen angeführt worden waren. Eine Befragung verschiedener Zuhörer, wen der Prediger wohl mit diesen „Kirchenvätern“ gemeint haben könne, ergab eine vierfache, mit verschiedenem Überzeugungsgrad vorgetragene Meinung: die Pfarrer der Umgebung — die Verstorbenen auf dem Friedhof — die Mitglieder des Kirchenvorstandes — die Redemptoristen-Patres, die unlängst eine Mission in der Pfarrei gehalten hatten: Charles 574. Bei aller realistischen „Voraussetzungslosigkeit“ sollte der Prediger allerdings nie die tröstliche Grundvoraussetzung vergessen, die er machen darf und muß: daß seine Hörer den Heiligen Geist haben (was keine Erhebung auf die Ebene der Theologie, aber auf die des Glaubens bedeutet).

12. *Tadelt, was zu tadeln ist an uns, mit allem Freimut, aber schimpft und poltert nicht auf der Kanzel. Ihr erreicht nichts als die Verhärtung der Beteiligten, die Schadenfreude der angeblich Unbeteiligten und den Schmerz der wirklich Unbeteiligten. Wir wissen, daß wir nicht immer so sind, wie wir sein sollten (und mit euch wird es ja ähnlich sein; denn auch ihr seid Menschen), aber „wir wollen nicht angebrüllt werden“! Wir wollen spüren, daß wir bei aller Sünde in unserer Würde als Getaufte ernstgenommen werden.*
13. *Laßt uns zuweilen spüren, daß wir zu einer Weltkirche gehören.*
14. *Schlagt uns nicht nieder, sondern macht uns Mut. Gebt uns ein bißchen Hilfe, Trost, Bestätigung, Hoffnung. Laßt uns an Gott und an seinen Heilstaten froh werden.*

Wenn wir zunächst die Wünsche überschauen, die die äußere *G e s t a l t* der Predigt betreffen, so ist vielleicht das Überraschendste an ihnen, daß sie ziemlich genau dem entsprechen, was gesunde Homiletik seit alters vom Prediger verlangt, obwohl sicher kein einziger unter den Bericht-erstatlern je in seinem Leben einen Leitfaden oder ein Handbuch der Homiletik in der Hand gehabt hat.

Zeitbedingt sind lediglich zwei am äußersten Rande liegende Dinge: der (betont einhellige) Ruf nach der Predigt-Viertelstunde (2)¹⁹, die im Zeitalter gesunkener Konzentrationsfähigkeit und leidigen Überangebots an Rede an die Stelle der halbstündigen Predigt des 19. Jahrhunderts²⁰ und der „Predigtstunde“ früherer Jahrhunderte²¹ treten muß, wenn wir unser Wort nicht selbst um seine Wirkung bringen wollen, und die (ebenso einhellige) Sehnsucht nach dem nüchternen, schlichten unpathetischen Predigtwort (4, 5)²². Sie entspricht dem Lebensgefühl des

¹⁹ Die englischen Berichterstatler bezeichnen es sogar als allgemeine Ansicht der Laien, daß eine Predigt nicht länger als zehn Minuten dauern sollte (F e e h a n 53); auch die französischen Predigthörer bitten allgemein, eine Dauer von zehn bis fünfzehn Minuten nicht zu überschreiten; vgl. Montpellier 1954, 38.

²⁰ Vgl. Jos. Jungmann, Theorie der geistlichen Beredsamkeit, Freiburg 1908, 335: „Sorgen Sie, daß Ihre gewöhnlichen Vormittagspredigten nie über eine kleine halbe Stunde dauern.“

²¹ Vgl. R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 635.

²² Eine französische Laienstimme in Montpellier lautete: „Wir haben Angst vor den glanzvollen Reden und den großen Gesten und allem, was nach Großsprecherei aussieht“ (Montpellier 1954, 153). H. M. M. Fortmann sieht eine regelrechte Verschiebung in der Predigterwartung zumal der jungen Hörergeneration vor sich gehen: „Sie wollen die Sache. Sie wollen wissen, was wahr ist und was nicht... indirektes, aber kein direktes Pathos“ (Fortmann 121). Mit Recht bezeichnet er das alte Kleruswort, der Prediger müsse im Beichtstuhl wie ein Lamm, auf der Kanzel aber wie ein gefährlich brüllender Löwe sein, als durch und durch falsch (Fortmann 122). Vgl. die Ablehnung der „pathetischen Verurteilung“ bei Ries 120.

heutigen Menschen, wie es sich ja auch in seiner Baukunst und in seiner Wohnkultur ausspricht und ist doppelt verständlich bei einer Generation, die im politischen Bereich soviel hohles, ja verlogenes Pathos hat über sich ergehen lassen müssen. Besonders bemerkenswert ist, daß auch und gerade die Frauen immer wieder nach solcher Nüchternheit des Predigtwortes verlangen. Es war bezeichnenderweise ein Hörerinnenwort, in dem die Stimme dieser ganzen Hörergeneration wie zusammengefaßt erschien: „Von unseren Kanzeln brauchen wir kluge, klare, nüchterne, systematische, zielbewußte Unterweisung in den ganz alltäglichen, einfältigsten Dingen der Religion.“

Alles andere, was erbeten wurde, gehört in das Kapitel: Elemente der Homiletik. Was etwa zur Bildhaftigkeit und der ohne sie nicht zu erreichenden „Behaltsamkeit“ der Predigt gesagt wird (3), ist eine Urerkenntnis der Rhetorik, die älter ist als das Christentum (was nicht besagt, daß sie schon bis auf alle Kanzeln gedrungen sein mußte). Schon beim alten römischen Rhetoriker Quintilian steht zu lesen, der Redner müsse die Dinge so sagen, daß man sie vor sich zu sehen glaube (*ita ut cerni videantur*)²³. Um wieviel mehr gilt das für den Interpreten dessen, von dem geschrieben steht: „Ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen“ (Mt 13, 34). Beim größten (längst nicht ausgeschöpften) deutschen Homiletiker, Johann Michael Sailer, steht als Mahnung an den jungen Prediger zu lesen: „All deine abstrakten Begriffe sind ohne Bild für das Volk lauter schwarze Gewitterwolken, die zwar das arme Volk drücken, aber aus denen kein Blitz in die Seele fährt“²⁴.

Übrigens ist auch die „Behaltsamkeit“ — mit ihrer anderen Grundvoraussetzung, der Übersichtlichkeit (6) — eine Eigenschaft der Predigt, die sich mit besonderer Eindringlichkeit die Zuhörerinnen erbat. Die Sprecherin der städtischen Hausfrauen berichtete: „Was von allen Hausfrauen immer wieder gewünscht und erwartet wird, ist die Zusammenfassung der Predigt in einem Kerngedanken, in einem Wort, einem Satz, einem Bild, das die Frau mitnehmen kann in ihren Alltag, an dem sie sich aufzurichten vermag, von dem sie die Woche über zehren kann.“ Gerade die religiös wache Frau braucht für ihren in seiner steten Wiederkehr eintönigen Alltag und den Raum, den er zum Nachdenken läßt, die „behaltssame“ Predigt. Von hierher begreift man, daß scharfe Beobachter der Predigtsituation die biblische Spruchpredigt als besonders glückliche Form heutiger Wortverkündigung bezeichnen²⁵. Von hierher sollte man

²³ Quintilian, Inst. orat. 8, 3.

²⁴ J. M. Sailer, Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen = Ges. Werke (Widmer'sche Ausgabe) 19 (Sulzbach 1839) 64.

²⁵ H. Schlier mdl. bei einer der o. Anm. 13 erwähnten Rothenfelder Predigt-Werkwochen.

sich allerdings auch warnen lassen vor einem sich modern gebenden essayhaften Stil der jüngeren Predigt, der aus verständlicher Abneigung gegen das stereotype „Erstens“ und „Zweitens“ der Alten ins entgegengesetzte Extrem der „Aphorismensammlung“ verfällt. Die Weise, wie man eine Predigt überschaubar gestaltet, wechselt mit den Zeiten; die Überschaubarkeit (und damit eine relative Wiederholbarkeit) gehört zu den überzeitlichen Forderungen an die Predigt.

Was die Predigthörer der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur falschen Feierlichkeit und zur falschen Banalität der Predigtsprache (4) sagen²⁶, hat anderthalb Jahrtausend vor ihnen Augustinus in der ältesten christlichen Homiletik, die wir besitzen, dem vierten Buch des Werkes *De doctrina christiana*, in seiner Weise genau so gesagt. Auch er empfiehlt dem christlichen Prediger die Mitte zwischen gewählter oder gar gezierter Redeweise (bei der der Strom des Predigtgesprächs einfach nicht mehr übergehen kann) und einer Predigtweise, die statt im Prunkgewand in Lumpen einhergeht²⁷. Er weiß übrigens sehr wohl, daß er hier nur ein Urgesetz menschlicher Rede verteidigt; denn er faßt das, was er meint, in dem von Cicero stammenden Oxymoron von der „geflissentlichen Nachlässigkeit“ (*diligens negligentia*) zusammen, die die öffentliche Rede zur Schau tragen müsse²⁸. Christliche Predigt, die den Armen die frohe Botschaft verkünden soll, muß dieses Urgesetz menschlicher Rede doppelt wahr machen; wo sie die Wahl hat, greift sie lieber zum ungelehrten als zum gelehrten Wort: *Non sic dicatur ut a doctis, sed potius ut ab indoctis solet*²⁹: eine wahrhaft goldene Regel, die für unsere durch zwölf Semester *doctrina* hindurchgegangenen Prediger ungleich dringlicher geworden ist, als sie es für Augustins Predigtschüler sein konnte. Man muß nur Augustins eigene Predigten mit seinen gelehrten theologischen Werken vergleichen, um zu spüren, wie der Kirchenlehrer von Hippo zeitlebens um diesen schlichten, herzhaften Volkston auf der Kanzel gerungen hat^{29a}.

²⁶ Eine Laienstimme aus Montpellier: „Was mir an der Predigt überflüssig erscheint: *Tout ce qui est sentimentalisme verbal, envolée lyrique, rhétorique grandiloquente*.“ Aber auch die Tendenz, um jeden Preis modern wirken zu wollen, wird anderwärts ebenso abgelehnt wie bei uns: „Was wir vor allem brauchen, ist, daß Licht in unser Dunkel dringt und daß unsere Herzen emporgehoben werden. Das erreicht ihr nicht, wenn ihr billig und platt und keck daherredet. Solche Reden bietet uns unser Alltag übergenug; wir ertragen sie bei anderen; aber es ist ein Zeichen dafür, wie wichtig wir euch nehmen und welchen Respekt wir vor euch haben, daß wir sie in eurem Mund befremdend finden und unvereinbar mit eurem göttlichen Auftrag“ (Feehan 68). Auch in Würzburg hieß es: „Wir suchen nicht bei euch, was wir überall sonst finden.“

²⁷ *Sic detrahit ornatum, ut sordes non contrahat*: Augustinus, *De doctr. christ.* IV, 10, 24: Flor. Patr. 24 (Bonn 1930) 82.

²⁸ A. a. O. unter Bezugnahme auf Cicero, *Orator* 78.

²⁹ A. a. O.

^{29a} Vgl. F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, 491 f.

Aber noch in einem anderen Punkte hat der Prediger Augustinus eine Sehnsucht des heutigen Hörers erfüllt, jene Sehnsucht, die wir nicht umsonst an das Ende des ersten Abschnittes unserer Hörerbitten gestellt haben, die Sehnsucht nach dem Prediger, der als ein „Mitbetroffener vom Worte Gottes“³⁰, ein „Mitaufgeschreckter“³¹ den notwendigen Dienst des Aufschreckens aus falscher Ruhe versieht (7). Augustins Predigten sind voll von diesem Grundgefühl, nicht zu Untergebenen, sondern zu „Mit-schülern“ zu sprechen: eine seiner Lieblingswendungen heißt: (Christus) *in cuius schola omnes condiscipuli sumus*³².

Von den sieben Bitten zum G e h a l t der Predigt gilt das gleiche, was wir oben von den Bitten zu ihrer Gestalt gesagt haben: auch sie entsprechen dem, was gesunde Homiletik seit eh und je vom christlichen Prediger gefordert hat. Nur ist die Übereinstimmung hier noch verwunderlicher — und tröstlicher. Wenn man im Bereich des Formalen noch mit gewissen Ur-Reaktionen auf menschliche Rede rechnen konnte, die im Auf und Ab der Kulturentwicklungen konstant geblieben sind, so mußte man im Bereich des Inhaltlichen fürchten, daß eine so vielgescholtene, angeblich von Tag zu Tag materialistischer werdende Zeit sich der Botschaft selber gegenüber höchst unsicher fühlen müßte. Genau das Gegenteil ist der Fall (und zwar durchaus nicht nur in der deutschen Predigt-Hörerschaft³³): ein ausgesprochener Hunger nach dem Eigentlichen und Wesentlichen (8.9) ist unter unseren Kanzeln aufgewacht. Man möchte nicht irgendwelche frommen Reden, sondern das Zeugnis von der eigentlichen Botschaft, von den Großtaten Gottes hören^{33a}: das, was Predigt von ihren biblischen Uranfängen an ist, und was sie so oft im Laufe der Jahrhunderte aus dem Auge verloren hat.

³⁰ Vgl. Ries 113; auch der italienische Predigthörer nennt unter den Eigenschaften, die er sich am Prediger wünscht, als erste die Demut; er solle in einem *tono fraterno* zu seinen Hörern sprechen (Rom 1956, 136). „Aus solidarischer Verbundenheit soll der Prediger es vermeiden, sich als Fertiger zu geben“: Schurr 189.

³¹ Vgl. etwa s. 125, 8 in Jo: PL 38, 694: *Fraterne moneo: Deus iubet et ego commoneo, quia commoneor*.

³² Vgl. etwa En. in ps 34, 1 (Corpus Christianorum, Ser. Lat. 38, 299).

³³ In Montpellier z. B. hat man die Reaktion der Laien wie folgt zusammenfassen können: *Nous attendons la Parole de Dieu, nous l'attendons comme un aliment*; der geistliche Berichterstatter resümierte seinerseits: *Ils attendent qu'on leur enseigne Jésus-Christ*. (Montpellier 1954, 157). Die holländische Jugend erwartet vom Prediger vor allen anderen Dingen, die auch wichtig sind, daß er „Zeugnis ablege vom Heil, das gekommen ist“ (Fortmann 127). In den englischen Berichten heißt es: „Die Leute flehen den Prediger geradezu an, daß er ihnen die göttliche Wahrheit reiche; leider empfangen sie in vielen Predigten Steine statt Brot“ (Feehan 68).

^{33a} Vgl. Schurr 192.

Auch was zum vielverhandelten Thema: Moral auf der Kanzel (12) — oder gar Politik auf der Kanzel (11) — gesagt wird, entspricht genau dem Verkündigungsethos, das in den biblischen Schriften, besonders in den Paulinen, seinen Niederschlag gefunden hat. Es kennt sehr wohl den sittlichen Imperativ, aber all seine Imperative wachsen — nach einem prägnanten Wort O. Cullmanns³⁴ — aus dem Indikativ: Weil ihr Getauften Licht geworden seid, darf die Finsternis keine Gewalt mehr über euch gewinnen³⁵. Es ist höchst verräterisch für einen jahrhundertlang gepflegten Kanzelstil, daß das einzige Verbum, das unsere Muttersprache vom Substantiv „Kanzel“ gebildet hat, „abkanzeln“ heißt, mit dem Unterton des zugleich Apodiktischen und Verächtlichen, der in diesem Worte mitschwingt. Es ist heilsam, daß der Hörer es nun endlich einmal sagen darf, wie sehr ihm dieser un-evangelische Ton auf der Kanzel in der Seele zuwider ist — und wie wenig er fruchtet! Keiner der Würzburger Berichterstatter war so töricht, das Tadeln als solches verdammen zu wollen; alle waren sich bewußt — und einige haben es ausdrücklich ausgesprochen —, daß auch das ausgesprochen „un-evangelisch“ wäre. Aber wie ein Aufschrei ging durch sämtliche zehn Berichte, was einer in die Worte kleidete, von denen man wünschen möchte, daß sie gewissen Predigern unaufhörlich in den Ohren gellen sollten: „Wir wollen nicht angebrüllt werden!“

Nicht überhören sollten wir dann, wenn unsere Hörer aus dem Erlebnis einer täglich enger zusammenrückenden Welt, aber auch aus geistgewirkter neuer Wachheit für das Missionsanliegen den Finger auf eine weitere Ureigenschaft christlicher Verkündigung legen: „Laßt uns zuweilen spüren, daß wir zu einer Weltkirche gehören!“ (13)³⁶. Wer noch nicht begriffen hätte, was hier an (bisher weithin unbewältigten) Aufgaben auf die Prediger dieser Weltstunde zukommt, dem müßten die alle Erwartungen übersteigenden Ergebnisse der *Misereor*-Aktion 1959 und 1960 die Augen öffnen.

Die inständigste aller Würzburger Bitten aber war die um die aufrichtende, tröstende, mutmachende Predigt (14), und wenn irgendwo, dann kann man hier sagen, daß unsere Hörer um etwas bitten, was Urelement christlicher Verkündigung ist: sie ist ihrem Wesen nach nicht „Drohbotschaft“, sondern Frohbotschaft von dem Heil, das in Christus Jesus zu einem jeden von uns gekommen ist³⁷. Es ist sicher psychologisch ver-

³⁴ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1948, 199.

³⁵ Vgl. dazu Grün 1960 54—64.

³⁶ Auch die englischen Hörer beklagen den Verlust an weltweiter, „katholischer“ Perspektive, der zustande kommt, wenn die Predigt diese Dimension vernachlässigt (Feehan 35 f.).

³⁷ Vgl. Schurr 206.

ständig, daß ein heutiger Seelsorger nach so mancher niederdrückenden Seelsorge-Erfahrung der Woche in der Sonntagspredigt seinem Herzen Luft macht, indem er das uralte Klagelied über die schlechten (und immer schlechter werdenden) Zeiten anstimmt. Aber er sollte einmal überlegen, wie bitter wenig — vom persönlichen „Trost der Klage“ abgesehen — mit solchen homiletischen Lamentationen erreicht wird (von ihrem sehr zweifelhaften Wahrheitsgehalt einmal ganz abgesehen³⁸), ja wie sehr sie geeignet sind, unter den Kanzeln das defeatistische Bewußtsein zu erzeugen, daß man im Grunde doch zu einem „verlorenen Haufen“ gehört. Daß unsere Verkündigung noch in der ausweglosesten Situation den unabdingbaren Auftrag hat, das genau umgekehrte Bewußtsein zu erzeugen, dürfte zum ABC christlicher Homiletik gehören³⁹.

Diese aufrichtende Funktion der Predigt ist so wichtig, daß sie ruhig einmal alleinstehen darf ohne Mahnung und ohne Forderung. Eines der schönsten Worte, das in diesen letzten Jahren aus Laienmund zur Predigt gesagt worden ist, steht in Ottilie Moßhammers Buch über „Priester und Frau“. Es ist im Zusammenhang von den Frauen unter der Kanzel gesagt, aber es gilt darüber hinaus vom Hörer allgemein: „Kein Theaterdonner, kein Schreien und Anklagen; was sie vor allem brauchen, ist Ermutigung zu einem neuen Anfang, Ruhe und ein wenig heller Humor in allem Ernst der Wahrheit. Es muß auch nicht immer etwas erreicht und getan werden; es ist schon viel, diese gejagten Menschen von heute für wenige Augenblicke in der göttlichen Wahrheit ruhen zu lassen und ihr gebeugtes Gesicht aufzuheben zu ihrem Heiland.“⁴⁰

Die Stimme derer unter der Kanzel, die uns aus der hier gebotenen Zusammenfassung und Kommentierung der Würzburger Hörer-Bitten vielleicht doch in besonderer Reinheit entgegenklang, ist durchaus nicht die Stimme der geduldigen „Schäflein“ von einst, die zu allem Ja und Amen zu sagen gewohnt waren. Mit allem Freimut gesunder und für uns Prediger höchst lehrreicher Laien-Kritik läßt sie hinter ihren Bitten fühlen, wieviel die landläufige Predigt zu wünschen übrig läßt. Aber wer diese Stimme an Ort und Stelle mit ihren Unter- und Obertönen (die oft erst in der nachfolgenden Aussprache hörbar wurden) vernehmen konnte, durfte eine erstaunliche und tröstliche Feststellung machen (die wiederum

³⁸ Vgl. was in ds. Zschr. im Zusammenhang mit dem Thema: Entwicklung der eucharistischen Frömmigkeit zum Defaitismus auf den Kanzeln gesagt worden ist: 66 (1957) 176.

³⁹ Vgl. die grotesken Beispiele homiletischen „Niederschlagens“, die Grün (1959, 264) aus jüngster Zeit — dazu ausgerechnet aus Weihnachtspredigten — zu berichten weiß.

⁴⁰ O. Moßhammer, *Priester und Frau*, Freiburg 1958, 228.

nicht auf die deutschen Predigthörer beschränkt ist⁴¹): aus dieser Stimme spricht bei aller Kritik eine neue, man möchte sagen leidenschaftliche *Sympathie* für das Predigtinstitut als solches. Ob nach den deutschen Homiletikern nicht auch wieder die deutschen Homileten — an alte, leider unterbrochene Traditionen anknüpfend⁴² — sich landauf, landab zusammensetzen sollten, um miteinander zu überlegen, was sie tun können, um für diesen wunderbaren, geistgewirkten Hunger unter ihren Kanzeln wirksamer als bisher das Brot des Wortes Gottes zu brechen!

⁴¹ In Montpellier sagte der hervorragende französische Laie J. P. Dubois-Dumée, Chefredakteur der Zeitschrift *Actualité Religieuse dans le monde* vom Gesamttenor der höchst kritischen Hörerstimmen, über die er dem Kongreß zu berichten hatte: „Der entscheidende Eindruck, den ich bei der Durcharbeitung der Antworten auf die Umfrage gehabt habe, war nicht der der Auflehnung oder des Widerwillens, noch weniger der der Gleichgültigkeit. Wenn man den Grundton kennzeichnen will, dann ist vielmehr die *Sympathie* vorherrschend“ (Montpellier 1954, 22).

⁴² Die homiletischen Kurse von Ravensburg (1913) und München (1927) sahen eine Teilnehmerzahl von 500 bzw. 775 Priestern; vgl. Schurr 197 f., wo die gleiche Anregung zur Wiederaufnahme dieser Tradition ausgesprochen wird.

Der Mensch liebt Gott mehr und ursprünglicher als sich selbst

Von Professor Ludwig Berg, Mainz

Der heilige Thomas hat in seiner theologischen Summe einen Satz ausgesprochen und begründet, der erstaunlich und erregend ist: Der Mensch liebt in natürlicher Zuneigung Gott mehr und ursprünglicher als sich selbst¹. Der Satz, der sich übrigens in seinen Werken noch öfters findet², ist erstaunlich. Denn jeder Mensch erlebt unmittelbar und selbstverständlich ohne jede Belehrung oder Einübung, wie er sich selbst liebt und darin geradezu die Mitte seiner Existenz und die Elementarkraft seines Lebenswillens besitzt. Der Satz ist zugleich erregend, weil er zur kritischen Prüfung unserer so selbstverständlich genommenen Selbstliebe zwingt und auf Vorgegebenes hinweist, das wohl zu wenig erkannt und beachtet wird.

Wenn der heilige Thomas sagt: Der Mensch liebt in natürlicher Zuneigung Gott mehr und ursprünglicher als sich, will er nicht etwa eine psychologische Anleitung zu asketischer Übung oder mystischer Versenkung geben, sondern ein Faktum konstatieren. Er deutet auf einen ontologischen Sachverhalt, der unabhängig vom Bewußtsein und vom Wahlentscheid besteht.

I.

Dem Menschen eignet die *naturalis inclinatio*, die natürliche Zuneigung zu Gott. Was heißt das?

Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst eine Voraussetzung zu klären. Der Mensch ist G e s c h ö p f, d. h. er hat sein Sein nicht aus sich, sondern empfangen. „Alles, was sein Sein von einem anderen hat, ist in sich betrachtet, ein Nichtseiendes, wenn es etwas anderes ist als sein Sein, das es vom anderen empfangen hat.“ (pot. 3, 13 ad 4) Weil das Geschöpf von Gott ist, ist es nicht nur ganz und gar abhängig von ihm, sondern auch ihm zugewandt. Es hat sein Sein zu eigen nur soweit, als es dies von ihm empfangen hat. Darum ist das Geschöpf von sich aus in seinem eigensten Sein notwendig seinem Grund zugehörig. Nur sofern es seinem Grund zugehört, ist es überhaupt es Selbst. Das ‚mehr und ursprünglicher‘ gibt die Grundbefindlichkeit des Geschöpfes wieder, nur zu sein, weil es aus Gott ist. „Die Geschöpfe . . . sind in Gott . . ., insoweit sie von der göttlichen Kraft umfaßt und erhalten werden; so sagen wir, daß das in uns ist, was in unserer Macht steht. Und so sagt man, sind die Geschöpfe in

¹ S. theol. I, 60, 5 (= I, 60, 5).

² quodl. I, 4, 3; 3 sent., 29, 3 n. 38 (ed. M. Moos. Paris 1933).

Gott, auch wie sie in ihren eigenen Naturen stehen. So ist auch das Wort des Apostels zu verstehen: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.“ Denn auch unser Sein, unser Leben, und unser Bewegtwerden ist von Gott verursacht.“ (I, 18, 4 ad 1.)

Das Sein ist zugleich gut (pot. 3, 6). Das Geschöpf hat sein Gutsein von Gott, „weil unser Gut in Gott vollkommen ist als in der umfassenden, ersten, vollkommenen Ursache alles Guten“³. Deswegen kann der Mensch sein vollendetes Gutsein nicht in sich, außerhalb und abseits von Gott haben. Er hat sein Gut dort, wo es am vollkommensten ist, nämlich in Gott⁴. So ergibt sich ganz von selbst, daß er ihm mehr und ursprünglicher zugehört als sich selbst.

Nun hat des Menschen Geschöpflichkeit ihre spezifische Art im Geist. Der Geist ist eine eigene Weise, wie die Grundbefindlichkeit des Geschöpflichen, sein Hinblick auf Vollkommenheit ausgeprägt ist. Die Voraussetzung für die natürliche Neigung könnte der Geist sein, sofern er auf Gott, den Urgeist, hinblickt, nicht indem er sich ausdrücklich Gott zuwendet, ihn erkennt und liebt, sondern sofern er als solcher schon auf Gott hingeeordnet ist, bevor er sich auf ihn hinbewegt. Interpreten nennen diesen Hinblick, der nicht erst zum Wesen hinzukommt, sondern das Wesen selbst ist, transzendente Relation⁵. Der heilige Thomas nennt die metaphysische Ausrichtung des Wesens auf das, was ihm ursprünglich entspricht, *connaturalitas ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam*. Darin besteht die *naturalis inclinatio*, der *amor naturalis*. (I-II, 26, 1 ad 3.) Indem Geist Gott natürlicherweise zugekehrt ist, erweist er sich als dessen Ebenbild.

Das bedeutet nach Thomas: der Mensch ist Gott ähnlich nicht nur wie jedes Geschöpf, sofern er am Sein teilhat (II-II, 34, 1) und vom göttlichen Sein abgeleitet ist (pot. 3, 5 ad 1), sondern, sofern er im gewissen Sinne das Eigensein Gottes repräsentiert und etwas von der Art Gottes an sich hat (I, 93, 2.) nämlich die Geistigkeit, die *intellectualis natura* (I, 93, 4.), die sich von Gott als dem Urbild herleitet (I, 93, 1.). Darin hat Gott — freilich auf analoge Weise (I, 93, 1 ad 3.) — sein Eigensein in der Welt nachgebildet, ausgeprägt (I, 93, 1.), nicht nur zu dem Zweck, damit dieses als „Kleiner Gott“ in der Welt sein Eigenleben führe, in sich stehen bliebe (ver. 10, 7.), sondern eigentlich deshalb, damit das Ebenbild das Urbild nachahme (I, 93, 4.), bis zu Gott emporschreite (ver. 10, 7.). „Die Geist-

³ 3 sent. 29, 3 n. 38. *Bonitas Dei inquantum est ab ipso volita et amata mediante voluntate est creaturae causa* (pot. 3, 15 ad 5).

⁴ ebd. n. 37. *Communicatio bonitatis non est ultimus finis sed ipsa divina bonitas ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult; ... agit... ex amore finis* (pot. 3, 15 ad 14).

⁵ A. Horvath, *Metaphysik der Relationen*. Graz 1914.

natur ahmt am meisten Gott darin nach, daß Gott sich selbst erkennt und liebt“ (I, 93, 4.). Besitzt sich doch Gott in seiner Selbsterkenntnis und seiner Selbstliebe ganz und gar.

Wohl ist schon jedes Seiende dadurch, daß es ist, Gott zugekehrt, der alles auf sich hin richtet, weil er Prinzip des Seins ist (II-II, 34, 1 ad 3.) und der alles in einer gewissen Ordnung auf sich hinlenkt, weil er sich selbst liebt (pot. 9, 9.), wobei jedes Geschöpf sein Gutsein erreicht nicht in der Weise, wie es in Gott ist, sondern dies nachahmend, wie es seinem Eigensein entspricht (ver. 22, 1.).

Des Ebenbildes Neigung zu Gott aber ist von besonderer Art, weil das Ebenbild die ausdrücklichste Gottähnlichkeit ist (ver. 10, 7.). Repräsentiert doch der Geist Gott, der da ist Geist, und nicht nur wie alles Seiende Gott, der da ist das Erstsein, oder wie alles Lebendige Gott als das Urleben (I, 93, 2 ad 4.). Der gottähnlichen Geistnatur eignet eine spezifische Fähigkeit für Gott (III, 4, 1 ad 2.). Es macht geradezu ihre Natur aus, sich dem Urbild anzuähneln (pot. 2, 4 ad 3.), d. h. Gott zu erkennen und zu lieben, weil auch Gott sich erkennt und sich liebt (pot. 9, 9.). Der Hinblick der Geistnatur auf Gott gehört so notwendig zu ihrem Wesen, daß sie ohne ihn nicht das sein kann, was sie ist, nämlich Ebenbild Gottes (ver. 22, 6 ad 2.).

Thomas übersteigt darin das Schema der Bestimmung eines Wesens allein aus den Konstitutiv-Prinzipien Form und Materie und sieht in der Sinnbestimmung, dem Ziel, sowohl den Grund für die Form-Materiekomposition als auch den Grund für die aus dem Wesen folgende Neigung (ver. 22, 5.). Was zunächst als zusätzliche wie von außen kommende Bestimmung aussieht, erweist sich als das, was dem Wesen erst sein volles Gepräge gibt. Damit aber erscheint die natürliche Neigung des Ebenbildes als seine Befähigung für Gott, die ihre Erfüllung findet in der Teilhabe am Selbstbewußtsein und der Selbstliebe des unendlichen Geistes (III, 9, 2.). Demgemäß ist der Mensch ontologisch notwendig zuerst Gott zugeneigt als seinem letzten Ziel (ver. 22, 5.) und ihm mehr zugeneigt als sich selbst, weil er in ihm erst seine ganze Vollständigkeit findet (ver. 22, 7.).

II.

Thomas klärt die natürliche Zuneigung näherhin aus der Struktur der Bewegung.

„Alles strebt dem Guten zu, nicht nur das, was Erkenntnis besitzt, sondern auch das, was ohne Erkenntnis ist. Das Hinstreben zum Guten kann das Strebende selbst vornehmen, oder es kann ihm eingegeben sein

von dem, der das Ziel erkennt. Im letzteren Fall kann der Lenkende das Gelenkte antreiben und bewegen; so kommt dem Pfeil nur äußerlich die Richtung zu, die der Schütze ihm gibt. Dem Gelenkten kann auch eine Form eingegeben werden, durch die dem Gelenkten die Hinneigung innerlich zukommt; so hat zum Beispiel jener, der den Stein schwer machte, ihm die Neigung gegeben, von selbst, d. h. natürlich nach unten zu fallen. Darin besteht des Steines natürliche Neigung: nach unten zu fallen. Dadurch eilt das Gelenkte in gewisser Weise selbst auf das ihm zubestimmte Ziel hin und wirkt durch das ihm eingepflanzte Prinzip mit dem Richtungsgebenden mit und bezieht das, was der Lenkende beabsichtigt. So lenkt Gott, der erste Beweger, alles Geschaffene durch eine gewisse natürliche Neigung auf das Ziel hin, das er will und beabsichtigt. Gott kennt aber kein anderes Ziel seines Willens als sein eigenes Gutsein. Ist er doch das Gute einfachhin. Darum muß alles, was nicht Gott ist, notwendig auf ihn ausgerichtet sein nach Maßgabe der ihm vom Schöpfer eingegebenen Neigung“ (ver. 22, 1.).

Die dem Menschen vom ersten Beweger eingegebene Form ist seine Geistseele, nicht aber sofern diese den Leib informiert und als seine Wesensform ihm natürlicherweise zugeordnet ist, sondern als Form oder Geistnatur (III, 6, 2.), sofern sie aus sich zu dem hingeneigt ist, was der erste Beweger mit ihr bezieht, nämlich Gotterkennen und Gottlieben. „Daraus entsteht ja die natürliche Neigung, daß das natürliche, d. i. geschaffene Ding eine Verwandtschaft (Affinität) und ein Übereinkommen mit dem hat, auf das es hinbewegt wird, und zwar auf Grund seiner Form, von der wir sagten, sie sei das Prinzip der Neigung“ (c. g. 4. 19.).

Diese Neigung nennt Thomas auch *dilectio*: „Die natürliche Liebe ist eine gewisse natürliche Neigung, die der Natur von Gott eingegeben ist. Nichts Natürliches ist verkehrt. Es ist darum unmöglich, daß eine natürliche Neigung oder Liebe verkehrt sei. Pervers wäre die Liebe, wenn jemand mit der Freundschaftsliebe sich mehr liebte als Gott. Eine solche Liebe kann daher nicht natürlich sein. Darum ist zu sagen, Gott über alles zu lieben und mehr als sich selbst, ist dem Menschen (und auch jedweder Kreatur) natürlich“ (quodl. I, 4, 3.).

Nun ist die eingegebene Form Prinzip für die Potenz, das Vermögen, durch das die Natur fähig wird, zu wirken oder aufzunehmen. Jeder Tätigkeit des Vermögens liegt notwendig die natürliche Neigung voraus. Diese ist ihr Richtmaß, gemäß dem Tätigkeiten vor sich zu gehen haben. Entspricht nun das liebenswerte Gut natürlicherweise dem Liebenden und ist dieser auf Grund seiner Natur ihm zugeordnet, dann hat er eine natürliche Liebe zu ihm. Hat er es jedoch sinnhaft erfahren, so wird in ihm die sinnhafte Liebe wach. Erkennt er es aber mit seiner Vernunft und verbindet sich mit ihm in freier Wahl, dann vollzieht er geistige Liebe,

die selbst entscheidet, was sie liebt⁶. Mit der geistigen Liebe hat der Mensch in der Macht seiner personalen Souveränität die natürliche Liebe zum bewußten, freien Akt gebracht (ver. 22, 4.).

III.

Wieso ist die natürliche Neigung Liebe?

Thomas kennt mehrere Stadien der Liebe. Liebe ist *bonum velle alicui*, jemandem Gutes wollen (I, 20, 2.). Damit kennzeichnet er die Liebe als Akt des Willens (car. 7.). Vor dem Gutes wollen ist Liebe *complacentia*, Wohlgefallen des Strebens am Gut (I-II, 26, 2.). Im Wohlgefallen ist der Wille nicht tätig, sondern empfangend. Hier öffnet er sich dem Guten, läßt sich von ihm stimmen und kommt zum Affekt der Liebe, worin er vom Gut informiert (3 sent. 27, 1 n. 14.), in es transformiert wird (ebd. ad 2 n. 19). Der receptiv-affektiven und der aktiv-effektiven Liebe geht ontologisch voraus die natürliche Zuordnung des liebefähigen Willens zum liebenswerten Gut. Sie nennt Thomas *naturalis inclinatio*, *dilectio naturalis* (quodl. I, 3.) *amor naturalis*, *connaturalitas* (I-II 26, 2.) *habitus vel coaptatio* des Willens zu dem ihm entsprechenden Gut (de div. nom. C. IV, l. 9 n. 401.). Von dieser Liebe sagt er, sie sei als Neigung der Natur des Willens eingeschrieben (quodl. I, 4, 3; I, 60, 1 ad. 3.).

Wieso aber ist natürliche Neigung Liebe? Ist beides dasselbe oder kommt Liebe zur Neigung hinzu und modifiziert diese? Thomas v. A. betrachtet die aus der Natur sich ergebende Neigung (c. g. 3, 144.) einmal im Hinblick auf das Streben als ihrem Träger und Ursprung (I-II, 62, 3.). Als solche ist sie dem Vermögen angemessen (II-II, 133, 1.) und entspricht seiner Form (I-II, 94, 3.).

Im Hinblick auf das Ziel ist die Neigung die Determination der Willensnatur auf das ihr entsprechende, connaturale Gut (I-II, 85, 2 ad 2.), das ihr angemessen ist und dem sie sich anpaßt. Indem sie sich dem Gut anpaßt, setzt sie eine Tat, worin sie ihre Potenz verwirklicht. Dadurch aber kommt sie mit dem Gut selbst überein (*quodammodo convertitur in ipsum*, 3 sent. 27, 1, 1 ad 2. n. 19), um dessentwillen sie tätig ist (ebd. 27, 1, 1 n. 14.) und das sie mit ihrem Tun erreichen will (ebd. ad 2. n. 20.), um sich in ihm festzusetzen (pot. 9, 9.). Bevor sie sich ihm anpaßt, muß es ihm angemessen sein. Besteht zwischen dem Gut und dem Vermögen eine natürliche Entsprechung, dann bekundet sich diese im Subjekt als natürliche Neigung auf das Gut. Das Gut seinerseits nimmt darin Einfluß auf das Subjekt, indem es dieses an sich lockt (I-II, 26, 3 ad 4.) und zu seinem Ziel wird. Sofern nun das Gut der natürlichen Neigung korrespondiert,

⁶ In librum B. Dion. de divinis nominibus, ed. C. Pera. Turin 1950.

wird diese Liebe zum Gut, d. h. Anpassung an das Gut (*convenientia*, 3 sent. 27, 1, 1 ad 2. n. 20.). In dem Gut liegt also der Grund dafür, daß die natürliche Neigung zugleich natürliche Liebe ist. Liebe ist demnach die vom Gut bestimmte und auf es festgelegte Neigung des Strebens (I-II, 26, 2.).

IV.

Das liebenswerte Gut gibt der Liebe Art und Maß: Art, weil vom Objekt das Tun spezifiziert wird. Es gibt so viele Arten von Liebe, als es arteigene liebenswerte Objekte gibt. Diese haben es an sich, entweder selbständiges Gut zu sein, das um seiner selbst willen liebenswert ist und also die Freundschaftslove begründet, oder ein Gut zu sein für mich, das mich gut macht und also die Begehrliche wachruft (de div. nom. C IV, l. 10 n. 428.).

Gott ist das Gutsein einfachhin. Thomas folgert: „Weil unser Gutsein in Gott vollkommen ist, deswegen gefällt das Gutsein in ihm uns natürlicherweise mehr als das in uns selbst. Und deswegen wird mit der Freundschaftslove natürlicherweise Gott vom Menschen mehr geliebt als er sich selbst liebt“ (3 sent. 29, 3 n. 38.).

Das Objekt gibt zugleich das Maß (modus) für die Liebe ab, je nachdem wie es zum Liebenden gehört, d. h. sein Gut ist und also ihm entspricht. Einmal bin ich das Gut selbst, das ich liebe; oder das geliebte Gut gehört zu mir, weil es mir ähnlich und insofern in gewisser Weise eins mit mir ist (z. B. Mensch liebt Mitmensch); oder das Gut gehört jemandem wie der Teil dem Ganzen (z. B. die Hand dem Menschen); oder aber umgekehrt das Ganze ist das Gut für den Teil, weil jeder Teil nur vollkommen ist im Ganzen. Denn was höher ist im Sein, wird mit dem niederen verglichen wie das Ganze mit den Teilen, weil das Höhere vollkommen und umfassend das hat, was vom niederen unvollkommen und stückhaft besessen wird (de div. nom. C. IV, l. 9 n. 406.). Nun ist einsichtig, wenn Thomas sagt: „Weil das allumfassende Gut Gott selbst ist und unter diesem Gut auch der Engel und der Mensch und jedes Geschöpf enthalten ist — denn ein jedes Geschöpf ist (= gehört) von Natur aus auf Grund dessen, was es ist, Gott — so folgt, daß mit natürlicher Zuneigung der Mensch mehr und ursprünglicher Gott liebt als sich selbst“ (I, 60, 5.).

Thomas macht allerdings noch auf den Unterschied aufmerksam zwischen der Substanz Gottes, die in sich durch sich einfachhin gut ist, und Gott, sofern er das höchste Gut, das allgemeine Gut für die Geschöpfe ist (I, 60, 5 ad 5.). Sofern Gott das allumfassende Gut ist, von dem jedes natürliche Gut abhängt, wird er in natürlicher Zuneigung von jedem geliebt (I, 60, 5 ad 4; quodl. I, 43.). Sofern er aber das Gut ist, welches kraft seiner Natur für sich das höchste Gut ist, wird er geliebt mit der Liebe

der caritas (car. 4.), die die natürliche Liebe einschließt (car. 7 ad 5.) und sie vollendet (I-II 26, 5.).

Wie versteht Thomas näherhin Gott als das Ganze und die Geschöpfe als Teile?

„Was höher ist im Sein, wird mit dem niederen verglichen wie das Ganze mit dem Teil, weil nämlich das Höhere vollkommen und ganz hat, was vom Niederen unvollkommen und stückhaft innegehabt wird. Insofern enthält das Höchste in sich das viele Niedere“ (de div. nom C. IV, l. 9 n. 406.). Ebenso wie der Engel oder wie jedes andere Geschöpf ist der Mensch mit Gott verglichen Teil, der nur etwas von dem sein eigen nennt, was Gott in Fülle ist. Für den Teil ist das Ganze das vollkommene Gute, das schon im voraus hat (I, 91, 1.), was die Teile nur stückweise sind, weil sie es vom Ganzguten empfangen haben. Sein Gutsein verteilt Gott aber nicht so, wie man ein quantitatives Ganzes aufteilt. Ist es doch einfach und deshalb unteilbar. Die Teile können ihr Gutsein nur empfangen, indem sie den Ganzguten nachbildend ihn wie teilweise wiederholen. So ist Gottes Gutsein Prinzip für das Gutsein der Geschöpfe, also für ihr Wirklichsein, ihr Leben, ihre Geistigkeit. Diese Güter sind in sich liebenswert, weil sie Wirkungen Gottes sind, der ganz und gar liebenswert ist (II-II-34, 1.). Doch hat Gott die Geistkreatur zu seinem Ebenbild erschaffen und sie dadurch befähigt, am Ganzguten selbst teilzunehmen nach Art des Geistes, nämlich im Erkennen und Lieben.

V.

Erkennen bewegt sich auf Erkenntnis. Es hat darin sein Ziel (c. g. 3, 25.), Erkennbares, das seiner Wesenheit nach außerhalb des Erkennens ist, in sich abzubilden (I, 59, 2; I, 59, 3 ad. 2.).

Jedwede Tätigkeit erhält ihren Artgehalt (*species*) vom Objekt. Je vornehmer dieses ist, um so vollkommener ist die Tätigkeit. Das vollkommene Erkennen besteht darin, zu erfassen, was am vollkommensten erkennbar ist und das ist Gott (c. g. 3, 25.). Die menschliche Vernunft ersehnt und liebt mehr die Erkenntnis der göttlichen Dinge, als die vollkommene Erkenntnis der niederen Dinge, wiewohl sie jene nur schwach erfassen kann. Denn in allen Menschen ist von Natur aus das Verlangen, die Ursachen der Dinge, die sie sehen, zu erkennen. Das Suchen danach ruht nicht eher, als bis es zur Erstursache gelangt ist (I, 12, 1.) und endet durch Rückschließen bei der ersten Ursache. Gott ist also nicht das erste, sondern das letzte der Vernunfterkennnis; sie erfaßt ihn nur soweit, als er aus den erfahrenen Dingen erschlossen wird. Sie erkennt im Physischen Gott als das Metaphysische, im Vordergründigen Gott als das Unter- und Hintergründige (Röm. 1, 20). Wir schauen Gott nicht, wie er in sich ist, wir

nehmen nicht an Gottes Selbsterkennen teil, sondern erkennen ihn nur nach Maßgabe seines Begründens.

Anders aber geht das Streben des menschlichen Willens vor sich. Es richtet sich auf den Gegenstand selbst — das Gute, wie es in sich ist (car. 3 ad 13.), wie es im eigenen natürlichen Sein existiert (ver. 22, 1 ad 2; I, 59, 2.). „Die Bewegung der erkennenden Kraft wird beendet in der Seele: Das Erkannte muß nämlich im Erkennenden sein nach Art des Erkennenden. Aber die Bewegung der Begehrkraft endet in den Dingen. Daher findet Aristoteles einen gewissen Kreis in den Tätigkeiten der Seele, sofern nämlich das Ding, welches außerhalb der Seele ist, den Verstand bewegt, und das verstandene Ding bewegt den Willen. Und das Begehren führt dazu, daß es zum Ding gelangt, von dem die Bewegung begonnen hat“ (ver. 1, 2.).

Damit zeigt Thomas auf eine bemerkenswerte *Divergenz von Vernunft und Wille* (I, 59, 2.). Der Mensch ist in seinem Streben anders strukturiert als in seinem Verstehen. Während seine Vernunft sich zuerst auf nächstliegende sichtbare Dinge richtet und nur mühsam durch schlußfolgerndes Denken erkennt, was darin oder dahinter liegt und dabei immer unsicherer wird, wiewohl sie in der Vertiefung und Ausweitung ihrer Kenntnisse immer mehr gottähnlich wird (I, 80, 1.), ist das Streben auf das Wirkliche selbst aus, selbst wenn es die Vernunft nur wenig begreift. „Wenn die Dinge höher sind als der Erkennende, dann steigt der Wille höher hinauf als die Vernunft dringen kann“ (car. 3 ad 13.). Deshalb sagt Thomas: „Hinsichtlich der göttlichen Dinge, die der Geistseele überlegen sind, hat das Wollen den Vorrang vor dem Erkennen, wie das Gottwollen und -lieben den Vorrang hat vor dem Gotterkennen. Denn das göttliche Gutsein, das vom Willen ersehnt wird, ist vollkommener in Gott selbst als in uns, an dem wir nach unserer Weise teilnehmen, wenn es vom Verstand begriffen wird“ (ver. 22, 11.).

Zum Wollen aber gehört Lieben. Es ist nichts anderes als der Wille, sofern er sich dem Guten anpaßt (de div. nom. C. IV, l. 9 n. 401.). Lieben kann der Wille nur, wenn ein Gut vorhanden ist, dem er sich zukehrt. In der Liebe einigt er sich mit dem Gut. Deshalb nennt man die Liebe einende Kraft (3 sent. 27, 1, 1 ad 2. n. 19.), worin der Liebende sich zum Geliebten wie zu sich selbst verhält (I-II, 26, 2 ad 2.). Nun ist Gott die Fülle des Guten. Darauf ist der Wille, dessen Natur darin besteht, auf das Gute aus zu sein (I, 59, 2.), wesenhaft gerichtet. Alles Gut, was nicht Gott ist, ist nur ein *bonum participatum et per consequens particulatum*, ein zerteilt-gegebenes, stückhaftes Gut, nicht das Endgut für den Willen, der die Fähigkeit ist für das vollkommene Gut, das allein sein Verlangen erfüllt (I-II, 2, 7.). Deswegen hat der Wille auch zu diesem vollkommenen Gut eine natürliche Liebe, die größer ist als die zu jedem Teilgut und

ursprünglicher ist als sogar die Liebe zu sich selbst. So kann Thomas sagen: Unser Wille strebt in der Liebe zum Gut, das außerhalb von uns liegt. So schließt sich für den gottebenbildlichen Geist der Kreis in einem Gut, das außerhalb von ihm liegt, während in Gott, dem Urbild, der Kreis sich in ihm selbst schließt (pot. 9, 9).

VI.

Die natürliche Liebe des Willens zu Gott hat auch grundlegende Bedeutung für unser *praktisches Verhalten*. Sie ist unsere oberste Richtschnur. Denn „die naturhafte Zuneigung (*dilectio*) ist immer recht, da die natürliche Liebe nichts anderes ist als die Neigung der Natur, die ihr vom Schöpfer eingegeben ist. Zu sagen, die natürliche Neigung sei nicht recht, hieße, den Urheber der Natur schmähen“ (I, 60, 1 ad. 3.). „Alles jenes, worauf der Mensch eine natürliche Hinneigung hat, erfaßt die natürliche Vernunft als gut und infolgedessen als das, was zu tun ist, und das Gegenteil davon als übel und als zu meiden“ (I-II, 94, 2 u. 4 ad 3.).

Die Liebe zu Gott wird also dem Menschen zum sittlichen Naturgesetz, zu dem alles gehört, worauf der Mensch gemäß seiner Natur hingeneigt ist (I-II, 91, 6.). Das im A. T. niedergeschriebene (5 Mos. 6, 5), von Christus neu verkündete Gesetz (Mt. 22, 3), sagt im Grunde nichts anderes. „Das geschriebene Gesetz ist zur Hilfe des Naturgesetzes gegeben, das durch die Sünde verdunkelt worden war. Es war nicht so verdunkelt, daß es nicht dazu bewogte, daß der Mensch sich selbst und seinen Leib liebte. Aber es war verdunkelt dahingehend, daß es nicht zur Liebe Gottes und des Nächsten bewogte“ (car. 7 ad. 10.), wiewohl die (natürliche) Gottesliebe nicht die Kraft des natürlichen Willens übersteigt, der dazu befähigt ist, sich auf Gott hinzubewegen nach Maßgabe seiner Kraft (I-II, 109, 3 ad 2.). Denn sie gründet in der Vernunftnatur. Ihre Wurzel kann durch die Sünde nicht vermindert werden, weil diese die Natur in ihren Prinzipien nicht zerstört (I-II, 85, 1.). Wohl aber kann sie ihr Ziel verfehlen. Sie kann verkehrt, mißbraucht werden (I, 64, 2 ad 5.), wenn sie auf Gegenteiliges gelenkt wird (I-II, 85, 1.) und Hindernisse dazwischen treten, die das Erreichen des Zieles hemmen oder unmöglich machen (I-II, 85, 2.). So kann der Mensch, der auch natürlicherweise seiner Seinserhaltung und seiner Lebensbetätigung zugeneigt ist, diese Güter aus Willensentscheid vorziehen und verstößt damit insofern gegen seine Natur, wenn er sie mehr liebt als Gott (car. 6.), wiewohl auch sie an sich naturhaft recht sind. Dadurch aber wird die natürliche Neigung zu Gott nicht einfach ausgelöscht. Ihre Wurzel, die Geistnatur, bleibt. Sie wird durch keine Sünde ganz und gar zerstört (I-II, 85, 2.). Aber „im Stande der versehrten Natur fehlt der Mensch im freien Willensstreben, das wegen der Versehrtheit seiner Natur

das private Wohl sucht, wenn es nicht durch die Gnade Gottes geheilt wird“ (I-II, 109, 3.).

VII.

Die Gnade aber, die das natürliche Lieben heilt, wird uns in der eingegossenen Tugend der Liebe geschenkt. Sie vervollkommnet die *naturalis dilectio* (I, 60, 5.), weil sie ihren Sitz nicht im freien Wahlvermögen, sondern in der Natur des Willens hat (I-II, 24, 1 ad. 3.). Es ist aber nicht so, daß die *Caritas* abhängig wäre von der Verfassung der Natur oder von dem Fassungsvermögen des natürlichen Könnens; sie ist allein abhängig vom Willen des Heiligen Geistes, „der seine Gaben austeilte, wie er will“ (II-II, 24, 3.). Darum liebt die *caritas* Gott über alles in erhabenerer Weise, als die Natur es vermag, und nicht nach Maßgabe der Natur (car. 7 ad 9). Die Natur liebt Gott, sofern er das allumfassende Gut (I, 60, 5 ad 4.) und Ursprung und Ziel des natürlichen Gutes ist (I-II, 109, 3 ad 1.). In der *caritas* wird Gott geliebt, der mit übernatürlicher Seligkeit beseligt (I, 60, 5 ad 4.) und mit dem der begnadete Mensch eine gewisse geistliche Gemeinschaft hat. Außerdem fügt die *caritas* zur natürlichen Liebe eine gewisse Schwungkraft und Freude hinzu (I-II, 109, 3 ad 1.). Das Lieben der *caritas* begreift in sich alles menschliche Lieben, sofern es auf die ewige Seligkeit hingeeordnet ist und macht es verdienstlich (car. 7.). Deshalb wird die natürliche Neigung zu Gott in der *caritas* nicht überdeckt, sondern besiegt zur Vollkommenheit (car. 11 ad. 8.). Die natürliche Liebe wird zur Passion für Gott, während die *caritas* Tugend der Freundschaft ist, aus der der Begnadete, Gott, den Liebenden, wiederliebt und eine besonders geartete Lebensgemeinschaft mit Gott pflegt, wie es in 1 Joh 1, 7 heißt: ‚Wenn wir im Lichte wandeln, wie er selbst im Lichte ist, so haben wir miteinander Gemeinschaft‘ (3 sent. 27, 2, 1 n. 118.).

Wohl ist die *caritas* die vollkommene Freundschaftslicbe; doch die *naturalis dilectio* bietet für sie die natürliche Unterlage. Sie ist sozusagen der Wendepunkt, wo das Geschöpf, aus Gott herkommend sich wieder zu Gott hinkehrt. Die Liebe aber ist nach dem heiligen Thomas das Prinzip des Sichhinkehrens (I-II, 26, 1.), das von der *caritas* überformt sogar den Grad der Anteilhabe an der himmlischen Herrlichkeit bestimmt. „Derjenige nimmt mehr am Glorienlicht teil, der mehr von der Liebe hat. Denn wo die Liebe größer ist, ist auch die Sehnsucht größer. Die Sehnsucht macht in gewisser Weise den Sehnsüchtigen geeignet und bereit, das Ersehnte aufzunehmen. Wer also mehr Liebe hat, wird Gott vollkommener schauen und glückseliger sein“ (I, 12, 6.).

„Bräutigam“ — spätjüdisches Messiasprädikat?

Der Göttinger Neutestamentler J. Jeremias hat die Feststellung getroffen: „In der gesamten spätjüdischen Literatur findet sich kein Beleg dafür, daß man die Bräutigamsallegorie auf den Messias angewendet habe¹.“ Nun hat der amerikanische Forscher W. H. Brownlee auf eine interessante Lesart in der in der Höhle I von Qumran gefundenen Isaiasrolle (1QIsa^a) aufmerksam gemacht². Dort lesen wir V. 61, 10 (nach der Übersetzung Brownlees):

„Er hat mich bedeckt mit dem Mantel der Gerechtigkeit gleich einem Bräutigam, gleich einem Priester (kkwhn) mit einem Kopfbund.“

Die Massora liest: „... gleich einem Bräutigam, der Priesterdienste tut (jekahen) mit einem Kopfbund.“

Brownlee spricht von einem „sectarian reading of 1QIsa^a“ und vermutet, daß man hinter dem „Priester“ den von der Qumrangemeinde erwarteten „Messias von Aaron“ zu erblicken habe. Brownlee stützt seine Auffassung mit folgenden Argumenten: Is 61, 1b—2a werde das zukünftige Heil mit Wortwendungen beschrieben, die an die das Jubeljahr betreffenden Verordnungen erinnern. Besonders der Terminus „Freilassung verkünden“ (61, 1b) stamme aus Lv 25, 10. Nun aber werde in Test. Levi 17f vom „neuen Priester“ (18, 1) in der Weise gesprochen, daß seinem Auftreten sieben Jubiläen mit je einem eigenen Priester voraufgehen. Die Zeit des messianischen Hohenpriesters ist offenbar als ein großes Jubiläum vorgestellt. Weil die Testamente der zwölf Patriarchen in Qumran bekannt waren und geschätzt wurden, könne man vermuten, daß man in der Gemeinde auch Is 61 in diesem Sinn deutete, was sich durch die Lesart von 1QIsa^a in V. 10 verrate.

Wenn die Beweisführung Brownlees zutrifft, so hat sie für die neutestamentliche Exegese große Bedeutung. Denn dann wäre endlich die erste Stelle in der spätjüdischen Literatur gefunden, an der das Wort „Bräutigam“ als messianisches Prädikat erscheint. Die Frage ist von Wichtigkeit für die Erklärung des kleinen Gleichniswortes vom Bräutigam und den Hochzeitsgästen (Mk 2, 19 Par), auch für das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, die dem Bräutigam entgegenziehen (Mt 25, 1—13). Brownlee nutzt auch seine Entdeckung für die Erklärung der beiden Parabeln aus³. Ja, wir könnten dann sogar die Überlegung anstellen, ob sich Jesus als messianischer Hoherpriester wußte, weil „Bräutigam“, „Priester“ (1QIsa 61, 10) diesen bezeichnen sollen³. Die bisher

¹ TWNT IV 1095, 7 f.

^{2a} W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*: NTS 3 (1956/57) 12—30, 195—210, näherhin 205.

² 206. Zur Frage, ob Jesus sich als (messianischen) „Bräutigam“ verstanden habe, s. auch F. Mußner: LThK ²II 661 f.

³ Zu dieser Frage vgl. J. Gnllka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*: *Revue de Qumran* 2 (1959/60) 395—426.

aus der spätjüdischen Literatur beigebrachten Stellen, die als Zeugnisse für das Vorkommen von „Bräutigam“ als Messiasname in Frage kommen (4 Esr 7, 26; 9, 26—10, 59; Joseph und Asenath 18—21) sind von J. Jeremias⁴ als nicht zutreffend zurückgewiesen worden.

Die Beweisführung Brownlees setzt voraus, daß kwhn den messianischen Hohenpriester bezeichnet. Ehe der Text 1QIs^a 61, 10 geprüft werden soll, muß die Verwendung von kwhn in der Qumranliteratur untersucht werden.

Kwhn wird in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle im Plural verwendet. Die Priester fungieren bei den Aufnahmefeierlichkeiten (1QS 1, 18. 21; 2, 1. 11), sie sind die Maßgeblichen im Gemeindeleben (1QS 2, 19f; 5, 2; 6, 8. 19; 8, 1; Dam 14, 3. 5; 1QSa 1, 2. 15f. 24; 2, 3), sie sind Empfänger besonderer Offenbarungen (1QS 5, 9f), sie sind selber auch miteinbezogen in das gesetzlich geregelte Leben der Gemeinde (1QS 7, 2; Dam 9, 13. 15; 16, 14) und für sie sind eigene Segenssprüche vorgesehen (1QSb 3, 22). Im eschatologischen Krieg verrichten sie den Signal- und Trompetendienst, mit dessen Hilfe die Bewegungen des Heeres geleitet werden (1QM 7, 12f. 15; 8, 2. 3. 5. 7. 8. 12. 13f. 16f; 9, 1f. 3. 6; 16, 3. 4f. 12; 17, 10. 11. 12f; 18, 3f). 7, 9—11 wird eine genaue Beschreibung der priesterlichen Kleidung geboten: „Und aus dem mittleren Tor sollen herausziehen unter die Kampfreiher sieben Priester aus den Söhnen Aarons, bekleidet mit Gewändern aus weißem Byssus, linnenem Leibrock und linnenem Beinhüllen und gegürtet mit linnerer Schärpe aus gezwirntem Byssus, blauem und rotem Purpur und Karmesin, eine buntgewirkte Arbeit, ein Werk des Künstlers⁵, und Mützenkopfbünde auf ihren Köpfen...“⁶ In den Hodayoth werden die Priester nicht erwähnt. In der Sektenregel und im Bundesbuch werden sie die „Sadoqsöhne“ genannt (1QS 5, 2. 9; vgl. 9, 14; 1QSa 1, 2. 24; 2, 3)⁷.

Wichtiger sind die Stellen, an denen kwhn im Singular verwendet wird. Nach 1QS 6, 3f; Dam 13, 2 soll sich unter zehn Männern je „ein Mann priesterlichen Standes“ (ʾjś kwhn) befinden. Wenn sie sich zu Tische setzen, soll „der Priester“ (hkwhn) zuerst seine Hand ausstrecken und die Erstlinge des Brotes und Mostes segnen (1QS 6, 5; 1QSa 2, 19f). 1QS 6, 5 ist mit dem „Priester“ einfachhin der ʾjś kwhn gemeint. Der 1QSa 2, 19 genannte „Priester“ erscheint zusammen mit dem „Messias von Israel“. Dam 14, 6f wird der Priester erwähnt, „der den Vielen vorgesetzt ist“, und 1QpHab 2, 8f ist mit dem Priester, „den Gott in (das Haus Judä) gegeben hat, um zu deuten (...) alle Worte seiner Diener der Propheten“ deutlich der „Lehrer der Gerechtigkeit“ gekennzeichnet (vgl. 7, 4f). Die Kriegerrolle kennt neben dem „für die Zeit der Rache bestimmten

⁴ TWNT IV 1095, 9—36.

⁵ Zu dieser Übersetzung vgl. J. Carmignac, *La Règle de la Guerre*, 1958, 109.

⁶ Vgl. Ex 39, 27—29; Lv 16, 4; Ez 44, 18. Die 1QM 7, 9—11 beschriebene Festkleidung kennzeichnet die große Bedeutung des Krieges, denn in das Heiligtum dürfen die Priester diese nicht bringen (7, 11 f).

⁷ Dam 3, 21—4, 4 werden wie in dem gebotenen Zitat Ez 44, 15 die Priester und die Leviten und die Sadoqsöhne unterschieden.

Priester“ (1QM 15, 6)⁸ den „Hauptpriester“ (kwhn hr's), der eine Hauptfigur des eschatologischen Krieges ist (2, 1; 15, 4; 16, 13; 18, 5; 19, 11). Wenn dieser mit dem „Messias von Aaron“ identisch sein sollte⁹, so ist doch sein besonderer Name zu beachten. Der in den „Worten des Moses“¹⁰ (1QDM 4; 5.8) und in der „Liturgie der drei Feuerzungen“¹¹ (1Q 29, 1, 4; 2, 2; 5—7, 2) genannte Priester (hkwhn) dürfte der Hohepriester sein¹². Es ist aber nicht auszumachen, ob die „Liturgie“ bereits die messianische Endzeit voraussetzt. Milik vermutet in ihr ein Kriegsritual¹³.

Es kommt somit nur eine einzige Stelle in Frage, an der hkwhn den messianischen Hohenpriester bezeichnet, 1QSa 2, 19. Das hier geschilderte Mahl setzt deutlich die Endzeit voraus, denn der „Messias von Israel“ ist anwesend. Seine Anwesenheit kann auch nicht eine bloß gedachte sein, denn er streckt in sehr realer Weise seine Hände zum Brot aus (Zeile 20f)¹⁴. Der „Priester“ präsidiert beim Mahl und ist dem „Messias von Israel“ übergeordnet. Diese Würdestellung kommt nur einem zu, dem „Messias von Aaron“. Leider ist in Zeile 12 die Stelle, an der hkwhn zu erwarten wäre, zerstört. Die Ergänzung Miliks aber, „es geht hinein (der Priester) als Haupt der ganzen Gemeinde Israel“ scheint sicher zu sein, denn nur der „Priester“ wird im Folgenden neben dem „Messias von Israel“ genannt (Zeile 19)¹⁵.

Dürfen wir in 1QIsa 61, 10 den „Messias von Aaron“ erblicken? Der massoretische Text „gleich einem Bräutigam, der Priesterdienste tut mit einem Kopfbund“ erscheint sinnlos und ist „fast allgemein angefochten“¹⁶. Die meisten Erklärer ersetzen jekahen durch jākīn¹⁷ (Hiphil von kun) „der den Kopfbund sich umlegt“. Vermutlich bedeutet die Lesart von 1QIsa nichts anderes als

⁸ Diesem Priester kommt die Aufgabe zu, die Kämpfenden zu stärken. Die gleiche Aufgabe übt der erste von den sieben Priestern aus, die die Signaltrompeten bedienen (1QM 7, 12), auch der Hauptpriester (16, 13). Vorbild ist Dt 20, 2—4. Vgl. 1QM 10, 2—4.

⁹ Befürwortet von Y. Yadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, in: *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana 4) 1958, 50f; R. E. Brown, *The Messianism of Qumran*: CBQ 19 (1957) 53—82, näherhin 57. — Abgelehnt von J. Carmignac, a. a. O. 216; H. W. Kuhn, *Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur*: ZAW 70 (1958) 200—208, näherhin 208, Anm. 1.

¹⁰ D. Barthélemy - J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I*, 1955, 91—97.

¹¹ 130—132.

¹² Vgl. J. W. Bailey, *The Usage in the Post Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest*: JBL 70 (1951) 217—225, näherhin 217.

¹³ D. Barthélemy - J. T. Milik 130.

¹⁴ Vgl. M. Burrows, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (Aus dem Amerikanischen übertragen von F. Cornelius) 1958, 259 f.

¹⁵ D. Barthélemy - J. T. Milik 110.

¹⁶ F. Feldmann, *Das Buch Isaias* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 14/II) 1926, 243.

¹⁷ F. Feldmann, K. Marti, J. Fischer, J. Ziegler, A. Bentzen.

einen Versuch, die traditionelle Lesart zu erklären¹⁸. Der Schreiber wurde durch das Verb *jekahen* und die Erwähnung des Kopfbundes veranlaßt, *kkwhn* einzusetzen. Daß wir mit dieser Erklärung auf dem richtigen Wege sind, bestätigt das Targum, das den Text so paraphrasiert: „Gleich dem Bräutigam, der glücklich ist in seinem Brautgemach, und gleich dem Hohenpriester, der sich schmückt mit seinen Gewändern¹⁹.“ — Wahrscheinlich ist hier wegen der im Vorausgehenden genannten *lbwšjn* statt vom „Kopfbund“ von den „Gewändern“ die Rede, und das erklärt auch, warum aus dem „Priester“ der „Hohepriester“ wurde (vgl. Ex 28, 2). Nicht der priesterliche Messias ist gemeint, sondern nur ein neues erklärendes Bild wird geboten²⁰.

Es bleibt somit bis jetzt bei der eingangs zitierten Feststellung von J. Jeremias.

Dozent Joachim Gnllka, Würzburg

¹⁸ M. Burrows, Variant Readings in the Isaiah Manuscript: BASOR 111 (1948) 16—24; 113 (1949) 24—32, näherhin 30.

¹⁹ J. F. Stenning, The Targum of Isaiah, 1949, 205.

²⁰ Es folgt ja noch das Bild von der Braut. „Bräutigam“, „Priester“ und „Braut“ bilden in 1QIsa 61, 10 (wie im Targum) eine Einheit. — Man sollte in der Beurteilung vermeintlicher messianischer Stellen zurückhaltender sein. So glaubt R. E. Brown, a. a. O. 81 f., daß auch 4QpIsa Fragment D 8 (vgl. J. M. Allegro, Further Messianic References in Qumran Literature: JBL 75 [1956] 174—187, näherhin 181) der „Messias von Aaron“ erwähnt wird. Dort lesen wir aber nur, nachdem im Vorausgehenden der „Sproß Davids“ genannt wurde: „es wird herausgehen einer von den Priestern von Namen“ (*hd mkwhnj hšm*). — Es besteht kein Recht, diesen Priester mit dem Messias zu identifizieren.

„Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie“¹

Bestimmt der Mann die Wohnung der Familie und muß die Frau ihm folgen oder bestimmt die Frau die Wohnung und hat der Mann zu folgen? Oder muß keiner dem anderen folgen? Kann die Frau berufstätig sein und außerhalb des Hauses arbeiten, wie, wo und zu welcher Zeit es ihr gefällt, oder braucht sie die Zustimmung des Mannes? Muß der Mann seinerseits die Frau fragen, ehe er ein Arbeitsverhältnis begründet und muß er unter Umständen zu Hause bleiben, um die Kinder zu verwahren und sich um den Haushalt zu kümmern, wenn die Frau berufstätig sein will — oder braucht kein Teil den anderen zu fragen und kann keiner von dem anderen verlangen, daß er zu Hause bleibe? Und wenn die Eltern sich über die Pflege und Erziehung, z. B. über den Ausbildungsweg des Kindes, nicht einig werden können, wer hat das letzte, d. h. entscheidende Wort, das „Entscheidungsrecht“, der Vater oder die Mutter — oder keiner von beiden?

Das sind nur einige der vielen Fragen, die sich aus dem Gleichberechtigungssatz des Grundgesetzes (Art. 3 Abs. 2: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt.“) ergeben haben. Ihre rechtliche Regelung hat viele Mühe und Zeit gekostet. Sie verlief in mehreren Etappen:

1. Das Bundesverfassungsgericht entschied durch Urteil vom 18. 12. 1953, daß der Gleichberechtigungssatz auch für die Ehe und Familie gelte und daß daher mit Ablauf des 31. 3. 1953 (vgl. Art. 117, Abs. 1 GG) das diesem Satz entgegenstehende Familienrecht außer Kraft gesetzt sei. Seit diesem Zeitpunkt „sind Mann und Frau auch im Bereich der Ehe und Familie gleichberechtigt“. Man zog aus der programmatischen These des GG einen Schluß, der aus dem viel deutlicheren Satz der Weimarer Verfassung — Art. 119, Abs. 1, Satz 2: „Sie [die Ehe] beruht auf der Gleichberechtigung der beiden Geschlechter“ — nicht abgeleitet worden war. Mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 18. 12. 1953 begann eine der merkwürdigsten Perioden der modernen deutschen Rechtsgeschichte. Die Richter wurden angewiesen, Streitfälle zwischen Ehegatten im Sinne der Gleichberechtigung zu entscheiden, ohne daß für solche Entscheidungen bereits ein neues Familienrecht (statt des verworfenen alten) vom Gesetzgeber geschaffen worden war. Es begann die Zeit der freien Rechtsfindung durch die Gerichte ohne Gesetz, nur an Hand eines in sich unklaren, durchaus mehrdeutigen Begriffes, nämlich des Begriffes der Gleichberechtigung.

2. Diese Periode wurde beendet durch das Gleichberechtigungsgesetz vom 18. 6. 1957. Wie sind die oben gestellten Fragen in dieser neuen Familien-gesetzgebung gelöst worden? — Als auffallendste Änderung ergibt sich die ersatzlose Streichung des § 1354 BGB, der das sogenannte ehemännliche Entscheidungsrecht statuierte. Dem entsprechend ist auch § 10 weggefallen; die Frau teilt nicht mehr ohne weiteres den rechtlichen Wohnsitz des Mannes, sondern ist berechtigt, einen eigenen Wohnsitz zu begründen. Ebenfalls ist § 1358 gestrichen worden, der dem Manne das Recht gab, Dienst- und ähnliche

¹ Ziegler, Albert: Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. — Heidelberg: Kerle — Löwen: Nauwelaerts 1958. XXVIII und 508 S. (Sammlung Politeia. Veröffentlichungen des Internationalen Institutes für Sozialwissenschaft und Politik. Univ. Freiburg/Schweiz. Hrsg. v. A. F. Utz Bd. XI) kart. 34,80 DM, Lw. 39,— DM.

Verträge der Frau auch ohne deren Willen unter bestimmten Umständen zu kündigen; die Frau ist in der Beendigung solcher Arbeitsverhältnisse selbstständig. Dagegen ist das Recht der Ehefrau, Arbeitsverhältnisse zu begründen, ausdrücklicher als bisher eingeschränkt: „Sie ist berechtigt, erwerbstätig zu sein, so weit dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist.“ (§ 1356 Abs. 1, Satz 2 n. F. BGB) Sie ist primär zur Führung des Hauswesens verpflichtet. Freilich steht es dem Manne weder zu, in der Führung des Haushaltes ein autoritatives Wort zu sprechen — „Die Frau führt den Haushalt in eigener Verantwortung“ (§ 1356 Abs. 1, Satz 1 n. F. BGB) —, noch zu entscheiden, wann eine Erwerbstätigkeit der Frau mit ihren häuslichen Aufgaben nicht zu vereinbaren ist. Die Unterhaltspflicht ist dem Wortlaut nach geändert: „Die Ehegatten sind einander verpflichtet, durch ihre Arbeit und ihr Vermögen die Familie angemessen zu unterhalten“ (§ 1360 Abs. 1, Satz 1, n. F. BGB), während es früher hieß: „Der Mann hat der Frau . . . Unterhalt zu gewähren.“ Sachlich hat sich jedoch nichts geändert: „Die Frau erfüllt ihre Verpflichtung, durch Arbeit zum Unterhalt der Familie beizutragen, in der Regel durch die Führung des Haushaltes; zu einer Erwerbstätigkeit ist sie nur verpflichtet, soweit die Arbeitskraft des Mannes und die Einkünfte der Ehegatten zum Unterhalt der Familie nicht ausreichen“ (§ 1360 Abs. 1, Satz 2, n. F. BGB) —, „eigentlich nur das uralte Bild: in aller Regel er gebunden, sie und die Kinder zu alimentieren, allein zu alimentieren, soweit Sach- oder Geldmittel zu beschaffen sind“². „Der Ehe- und Familienname ist der Name des Mannes.“ (§ 1355 Satz 1 n. F. BGB) Auch hier ist die alte Ordnung geblieben. Nur kann die Frau durch Erklärung vor dem Standesbeamten dem Namen des Mannes ihren Mädchennamen hinzufügen (§ 1355 Satz 2 n. F. BGB), für sich, nicht für die Familie. Die Kontinuität des Familienrechts fand einen besonders deutlichen Ausdruck in dem sogenannten väterlichen Stichentscheid des § 1628 n. F. Zwar haben nach § 1627 die Eltern, also auch die Mutter, die elterliche Gewalt über das Kind, während früher nur „der Vater . . . kraft der elterlichen Gewalt“ das volle Recht über die Kinder besaß (§ 1627 a. F. BGB); aber „können sich die Eltern nicht einigen, so entscheidet der Vater“ (§ 1628 Abs. 1, Satz 1, n. F. BGB), und „die Vertretung des Kindes steht dem Vater zu“ (§ 1629 Abs. 1, Satz 1 n. F. BGB). Das Gesetz hat also den Streit um die Geltung des Gleichberechtigungssatzes für Ehe und Familie geteilt. In dem Verhältnis der Ehegatten zueinander ist der Vorrang des Mannes beseitigt, in dem Verhältnis der Eltern zu den Kindern ist die autoritative Stellung des Mannes im wesentlichen geblieben.

3. Am 29. Juli 1959 hat das Bundesverfassungsgericht die §§ 1628 und 1629 Abs. 1 für verfassungswidrig erklärt; sie „sind mit dem Grundgesetz nicht vereinbar.“ Der Stichentscheid des Vaters und sein Vorrecht, das Kind zu vertreten, sind gefallen. Der Mann hat nicht nur in der Ehe, sondern auch den Kindern gegenüber die einzigartige Rechtsstellung verloren, die das BGB ihm zugesprochen hatte.

Das Buch von Ziegler gehört seinem Erscheinen nach der zweiten Stufe der gezeichneten Entwicklung an. Dennoch hat es auch nach dem 29. 7. 1959 noch große Bedeutung; denn die Lehre, nämlich die Naturrechtslehre, die es entwickelt, gilt, wenn sie richtig entwickelt ist, unabhängig von der positiven Rechtsetzung durch den Staat. Sie hat ihren Wert in sich, als Wahrheit. Sie besitzt aber auch praktische Bedeutung sowohl für den Gesetzgeber, dessen

² F. W. Bosch, Freiheit und Bindung im neuen deutschen Familienrecht, in: Ehe und Familie, Ztschr. f. d. gesamte Familienrecht 5 (1958) S. 83.

Aufgabe keineswegs beendet, sondern durch den Karlsruher Spruch, zum Teil wenigstens, neu gestellt ist³, als auch für den privaten Bereich der Familie, in dem von Tag zu Tag viele Dinge geregelt werden müssen, ohne daß ein Gesetzbuch helfen könnte.

Im ersten Teil befaßt sich Z. mit den „Voraussetzungen und Grundlagen“, d. h. dem allgemeinen Gleichheitssatz (Gleichheit aller vor dem Gesetz) und dem Begriff der (besonderen) Gleichberechtigung der Geschlechter. Kennzeichnend für die ausführlichen und tiefgründigen Darlegungen (S. 18—161) ist der erste Satz: „Die Schwierigkeit der deutschen Familienrechtsreform lag letztlich in der Natur der Sache selbst: im Rätselwesen Mensch.“ Rein formale und nominale Umschreibungen werden als unzulänglich erwiesen. Man kann sich zwar darauf einigen, daß Gleichheit und Gleichberechtigung Ausschluß der Willkür besagen, aber die abstrakte Bestimmung, daß „jedem das Seine“ zukommen müsse, genügt nicht zur Abwehr von Willkürbehandlungen; es müßte erst allgemeingültig und allgemeinverbindlich festgelegt werden, was dem Menschen real als das Seine zukommt.

Dabei ist zu beachten, daß die Menschen nicht mit quantitativen Maßen gemessen werden können. Die quantitative oder „Stück-Gleichheit“ ist vor allem für die Bestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau gänzlich ungeeignet. Der Autor stellt ihr die qualitative Gleichheit gegenüber; sie allein bietet die Möglichkeit, daß auch geschlechtsspezifische (typisch männliche bzw. weibliche) Leistungs- und Bedürfnismerkmale berücksichtigt werden können. Die Wehrverpflichtung des Mannes auf der einen und der Mutter-schutz auf der anderen Seite z. B., sind mit der quantitativen Gleichheit unvereinbar. Die Gleichberechtigung, die nicht rein abstrakt gefaßt wird, sondern die Realität des Menschen einbegreift, bedingt „bald tauschgerechte Gleich-, bald ausgleichsgerechte Ungleichbehandlungen“ (S. 70), mit anderen Worten, der Satz: Jedem das Seine, bedeutet nicht: Jedem das Gleiche. Daß trotzdem die Willkür ausgeschlossen ist und also Mann und Frau vor dem Gesetz gleichbleiben, wird in langen Darlegungen bewiesen. Willkür läge vor, wenn „auf die Person geschaut“ oder ein reines Personenmerkmal berücksichtigt würde, wenn also Schmitz anders behandelt würde als Meier, nur weil er Schmitz ist, oder wenn ein Mann nur seines Geschlechtes wegen anders gestellt wäre als die Frau. Werden dagegen wirkliche Leistungs- oder Bedürfnismerkmale in Rechnung gestellt, so bedeutet das nicht Willkür. „So wäre beispielsweise im Falle einer Tabakrationierung die größere Rauchwarenzuteilung an Männer mit dem Hinweis zu rechtfertigen: sie sei die Folge nicht unmittelbar des Mannseins, sondern des mit dem Mannsein verbundenen größeren Rauchbedürfnisses, Rechtstitel sei demnach nicht das Personenmerkmal des Geschlechtes, sondern ein damit gekoppeltes Bedürfnismerkmal.“ (S. 37) Ein überzeugenderes Beispiel ist das Verhältnis der Frau zum Haushalt; sie kann vom Gesetz vor dem Manne zur Haushaltsführung verpflichtet werden und zugleich größere Verfügungsrechte bekommen als der Mann, weil sie für diese Aufgabe objektiv geeigneter ist. Das Gesetz sieht eine Ungleichbehandlung vor, für die ein Leistungsmerkmal als echter Rechtstitel vorliegt.

Die ganze Gleichberechtigungsdiskussion wird von Z. auf die Frage konzentriert, ob das Entscheidungsrecht in der Familie zum „Seinen“ des Mannes gehöre, „weil er zur Leistung des Entscheidens als einer ihm eigentümlichen Möglichkeit, sein Mannsein zu entfalten, ein naturhaftes Bedürfnis besitzt (so

³ F. W. Bosch, Zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 29. Juli 1959, ebd. 6 (1959) S. 415 f.

wie die Frau ein gleich naturhaftes Bedürfnis besitzt, dieses männliche Entscheiden in einer gerade ihr eigentümlichen Weise entgegenzunehmen, um in der ergänzenden Entgegennahme die Werte ihres Frauseins entfalten zu können“ (S. 111 f.). Die naturrechtliche Gleichheit enthält den Anspruch, daß der Mensch sich gerade als Mann oder Frau zur Persönlichkeit entfalten kann, d. h. den Anspruch auf geschlechtseigenartige Selbstentfaltung, und daß er — zu seiner Selbstergänzung — den anderen als anderen sich gegenüber hat. Das gilt wenigstens für den Kreis der Familie, der als Raum zur Selbstentfaltung und -ergänzung gegeben ist.

Ehe der Verfasser im zweiten Teil — „Der Mann als Träger des natürlichen Entscheidungsrechtes in Ehe und Familie“ — aus diesen von ihm geklärten Grundlagen die Folgerung zieht, verweilt er bei den verschiedenen in der Gleichberechtigungsdiskussion vorgebrachten Meinungen, wobei ihn vor allem interessiert, worin das Entscheidungsrecht begründet und wie sein Träger bestimmt wird: ob er (naturrechtlich) bestimmt ist, ob er von einer außerfamiliären Stelle (Staat oder Kirche) oder durch Vertrag der Gatten selbst bestimmt werden soll. Es wird viel theoretische Erörterung von höchstem Schwierigkeitsgrad geboten: Kann es eine „innerehelich bestimmte äußere Entscheidungsinstant“ geben? — Nur als subsidiäre Mißbrauchsinstanz (d. h. als Schutz gegen Mißbrauch) kann sie anerkannt werden, und als solche ist sie notwendig. Die innere (= innerfamiliäre) Entscheidungsinstant ist unersetzlich. Aber auch bezüglich ihrer sind viele (mögliche) Fragen gestellt: Kann sie gemeinsam, von beiden Gatten verwaltet werden? Kann das Entscheidungsrecht kompetenzverteilt sein, und wie und durch wen wären die Kompetenzen abzugrenzen? Kann das Entscheidungsrecht der Frau zustehen (Matriarchat)? Überall ist die Antwort negativ. Der Verf. schließt seine Überlegungen mit dem Wort Hirschmanns ab: „Bleibt eigentlich nur der Mann.“ (S. 222)

Was nun folgt, soll das männliche Entscheidungsrecht gegen eine voreilige und primitive Deutung abgrenzen. Die Funktionen dieses Rechts sind Befehlen und Gehorchen, Gehorchen aber nicht als etwas Blindes, Unterwürfiges, bloß Kopierendes, sondern als ein echtes Mitgestalten. Die Eigenschaften des Befehlenden sind andere, und die des Gehorchenden wieder andere, und zwar keineswegs geringere. In interessanten Spekulationen werden das Befehlen und das Gehorchen in ihrer Eigenart einander gegenübergestellt und als echte Leistungen dargetan. In einem Querschnitt der Geschlechteranthropologie, der erstaunlich breit angelegt ist (S. 243—269), wird der Mann als „befehlsbefähigt“ und die Frau als „gehorsamsgeeignet“ geschildert. „Der Mann kann besser befehlen, die Frau besser gehorchen“ (S. 263), und umgekehrt: „Der Mann kann weniger gut gehorchen, die Frau weniger gut befehlen“ (S. 265). Es ist die Rede vom „gefährdenden Mannesgehorsam“ („Soldatengehorsam“) und dem „gefährdenden Frauenbefehl“; die Gefährdung besteht unter anderem darin, daß die Frau geneigt ist, den Befehl zur kleinlichen Ausführungsbestimmung zu machen „und richtiges, das heißt situationsgemäßes Gehorchen unmöglich zu machen. Hier wird das Bild mancher ‚Oberin‘ wach“ (S. 266). Das Raumlassen für die eigene Initiative der Frau neben dem Mann ist dem Verf. eine äußerst wichtige Ergänzung des Entscheidungsrechts. Dem Mann kommt die vorgestaltende determinatio zu, d. h. das An-Ordnen, der Frau die condeterminatio, d. h. die Ausführung in Anpassung an die Situation. Z. nennt das „Mitbestimmungsrecht“ der Frau. Es gibt also nicht nur eine Gehorsamspflicht, sondern auch ein Gehorsamsrecht. Ein patriarchalisches Entscheidungsrecht ist ein „überzogenes“ Recht. Durch dies Kondetermination ist echte qualitative Gleichberechtigung verwirklicht.

Eine weitere naturrechtliche Grenze des männlichen Entscheidungsrechts ergibt sich daraus, daß es Ausfluß einer sozialen, nicht aber einer prinzipiellen (Ursprungs-) Autorität ist. Die ältere Naturrechtslehre hat diese Unterscheidung nicht gekannt oder wenigstens nicht auf die Familie angewandt; sie unterwarf infolgedessen die Frau in gleicher Weise wie die Kinder der Befehlsgewalt des Mannes. Soziale Autorität geht aber nicht auf Erziehung und Stellvertretung einer (noch) unmündigen Person, sondern auf bloße Koordination der gemeinschaftsbezogenen Funktionen, die den einzelnen Gemeinschaftsgliedern (hier dem Mann und der Frau) zukommen. Sie betrifft die äußere Ordnung, nicht innere Akte, und sie kann nur praktische Entscheidungen ergeben (was hier und jetzt zu tun ist); nicht die Überwindung anderer Meinungen ist ihr Ziel. In der Beurteilung einer bestimmten familiären Situation ist die Frau nicht an die Meinung des Mannes gebunden, ja dieser darf sein Entscheidungsrecht nur einsetzen, wenn er die Frau von der sittlichen Zulässigkeit seiner Entscheidungen überzeugen kann. Die Frau braucht und darf sich nicht wie ein Kind damit beruhigen, daß etwas von dem Familienvater befohlen worden ist. Und die Frau hat das Recht, alles, was auf Grund von Vereinbarungen geordnet werden kann, „auch auf diese Weise geordnet zu sehen“. Sie ist in der Rechtsfindung dem Manne gleichgestellt, während in der Rechtssetzung der Mann den Vorrang hat, eine Position, die jedoch nur um der notwendigen „integrierenden Zuordnung“ willen besteht und rechtmäßig nur angewandt werden kann, wenn die Frau tatsächlich in der Rechtsfindung beteiligt worden ist.

Der Abgrenzung des Entscheidungsrechts dient auch die Unterscheidung einer „innerhäuslichen Autorität“, deren Träger die Frau, und einer „ehelichen Außenordnung“, deren Träger der Mann ist. Diese „zwei verschiedenen Ordnungsbezüge und -instanzen sind ihrer Natur nach verschieden, also nicht aufeinander zurückführbar. Sie müssen in ihrer Eigenständigkeit erhalten bleiben“ (S. 293). Die Hauptstellung des Mannes besteht (nur) darin, daß er „als Amtswalter der gesellschaftlichen Ordnung mit dem Recht der Gesamtkoordination betraut“ ist (S. 293). Auch „in der Rechtssetzung besteht die rechtliche Gleichheit darin, daß Mann und Frau je ihren Eigenbereich haben, dem sie in eigener Autorität vorstehen“ (S. 301). Das frauliche Hausleitungsrecht ist eine „*potestas ordinaria propria*“ der Frau (S. 309 f.). Freilich, sie ist auch als *potestas subordinata* bezeichnet; sie „bedarf der Integration in die Rechtsgestalt der Ehe, wobei eben dem Entscheidungsrecht des Mannes diese integrierende Zusammenordnung obliegt“. Wenn aber der Mann „entscheidungsrechtlich über die relative Eigenständigkeit des Hausleitungsrechts verfügen will, liegt (jener) Mißbrauch des Entscheidungsrechts vor“.

Hier muß die Kritik einsetzen. Es entsteht nämlich die Frage, ob dem Mann überhaupt noch etwas zu verfügen bleibt, ob also das Entscheidungsrecht noch einen realen Inhalt hat. Wenn nämlich der Mann auf „die Begegnung mit der außerhäuslichen Welt“ verwiesen wird, der Frau dagegen „der häusliche Bereich: die Gemeinschaft von Bett, Tisch und Wohnung aufgetragen ist“, dann scheint der Mann aus dem Raum, der mit der Gleichberechtigungsfrage eigentlich gemeint ist, praktisch herausdividiert zu sein, und man fragt sich erstaunt, inwiefern überhaupt noch über die Gleichberechtigung diskutiert wird. Was soll dem Mann bleiben, wenn er an den innerhäuslichen Entscheidungen nur indirekt beteiligt ist, und inwiefern dürfen überhaupt die innerfamiliären Angelegenheiten den außerhäuslichen Belangen ko- oder gar subordiniert werden?

Die Tendenz des Zurechtrückens und Beschneidens zeigt sich auch in dem Kapitel über den Vollzug des Entscheidungsrechts. „Da der rechtmäßige Gebrauch des Entscheidungsrechts die Willenszustimmung der Frau als *conditio sine qua non* voraussetzt“ (S. 327) und die Frau verpflichtet ist, einem Mannesentscheid, den sie für sittlich unvertretbar hält, zu widerstehen, so kann von einem wirklichen Entscheidungsrecht keine Rede mehr sein: „bleiben daher die sich widersprechenden Willenshaltungen, können Mann und Frau nach ihrem persönlichen aktuellen Gewissensentscheid handeln“ (S. 327). „Allenfalls werden sie eine . . . staatliche oder nicht staatliche Drittperson zur Wahrheitsfindung beiziehen müssen“; diese hat „festzustellen, welcher Entscheid . . . mißbräuchlich . . . und welcher objektiv rechtens war und jetzt noch verbindlich ist“ (S. 328). Die Autorität sitzt draußen, und vor ihr sind Mann und Frau gleich ohnmächtig. Woher soll die Drittperson aber die Vollmacht haben, die Gewissensbedenken zu „überfahren“, die zwischen Mann und Frau nicht beigeitigt werden konnten? Besitzt sie denn etwa eine prinzipielle Autorität?

Ein immer wiederholter Satz lautet: Mann und Frau sind in der Rechtsfindung in gleicher Weise beteiligt. Wenn nun hinzugefügt wird, daß die „Rechtsfindung besonders beim Entscheidungsrecht schlechthin entscheidend“ ist (S. 329), so ist nicht zu erkennen, was vom männlichen Entscheidungsrecht übrig bleibt.

Dem Abbau des Entscheidungsrechts dient auch die Beschreibung der Mißbrauchsmöglichkeiten. „Wo daher die Frau auf Grund ihrer persönlichen oder fraulichen Fähigkeit richtiger entscheiden kann“, gilt: „der Willensentscheid des Mannes ist nur dann als nicht mißbräuchlich verbindlich“ — die Präsump-tion scheint für den Mißbrauch zu sprechen —, „wenn der Mann, je nach seiner intellektuellen Unbegabtheit oder Unzuständigkeit“ — die er zugeben soll — „sich den Vorschlag der Frau zu eigen macht, ja formell den Entscheid der Frau überläßt“ (S. 333). Mißbrauch liegt vor, wenn der Mann „allgemein lieblos ist“. Hier wie an anderen Stellen des Buches wird der in sich verfehlte Versuch unternommen, auch die Liebespflicht des Mannes rechtlich zu erfassen, d. h. rechtliche Kategorien auf ein Gebiet zu übertragen, das der sittlichen Beurteilung vorbehalten ist. Mißbrauch ist ferner gegeben, wenn der Mann „einen zu fordernden Verzicht der Frau . . . nicht als strenge Notwendigkeit des Gemeinwohls beweist“ (S. 334) oder wenn er „seine Autorität formell einsetzt, wo das Gemeinwohl auch durch die latente Autorität zu verwirklichen wäre“. In all diesen Fällen tritt das subsidiäre Entscheidungsrecht der Frau in Kraft, und dem Mann bleibt nur übrig, falls die Frau sich durchsetzt, das Gericht anzurufen. Dabei gilt: „Grundsätzlich, d. h. auf Grund seiner primären Beweislast der Frau gegenüber, hat der Mann auch vor dem Gericht die größere Beweislast.“ Man „wird bereits in der Tatsache, daß eine Entscheidung zum gerichtlichen Austrag kommt, eine gewisse Präsump-tion für das Versagen des Mannes begründet finden“ (S. 337). Weiter kann die Entnervung des männlichen Entscheidungsrechts kaum getrieben werden. Ein so kompliziertes Rechtsgefüge besitzt nicht die Kraft des Zusammenhalts, deren die Familie bedarf. Es läuft ganz einfach auf die Feststellung hinaus, daß Mann und Frau sehen müssen, wie sie sich einigen, und daß ein anderer (der Staat) ihnen den Weg zeigen muß (und kann), falls sie ihn selbst nicht finden.

Die Bestimmung der Kinderreligion ist vollends dem Entscheidungsrecht des Vaters entzogen, und zwar mit der Begründung, daß hier eine Wahrheitsfrage zu entscheiden sei. Vertritt die Mutter einen anderen Standpunkt als der Vater, so muß sie dessen Entscheid als sittlich nicht tragbar und daher mißbräuchlich ablehnen und ist in ihrem Gewissen verpflichtet, nun ihrerseits

zu entscheiden. Der Weg zum Vormundschaftsgericht ist, wenn der Mann nicht nachgibt, die notwendige Folge. Inwiefern das staatliche Gericht über eine Wahrheitsfrage befinden kann und warum ihm gegenüber die sittlichen Bedenken der Frau — von sittlichen Bedenken des Mannes ist gar nicht die Rede — aufhören können, soll zur großen Überraschung des Lesers „dahingestellt bleiben“ (S. 343).

Die Schlußfolgerung, zu der Z. kommt, ist überzeugend: Das von ihm entwickelte Gebilde des Entscheidungsrechts ist mit der Gleichberechtigung, die in dem Grundgesetz gefordert wird, durchaus zu vereinbaren. Es erscheint jedoch fraglich, ob dieses Gebilde ein echtes Entscheidungsrecht beinhaltet oder ob nicht vielmehr um der erstrebten Kongruenz willen die rechtliche Stellung des Mannes und damit die innerfamiliäre Autorität in der Substanz angerührt worden ist. Gewiß ist dem Verf. zuzustimmen, wenn er darlegt, daß die Streichung des Entscheidungsrechts aus dem Familiengesetz (die inzwischen erfolgt ist) sich schädlich auswirken müsse, da sie das Ordnungsbild der Familie verdunkelt; aber dieses Übel einer offensichtlichen Gesetzeslücke dürfte nicht so schlimm sein wie ihre Ausfüllung mit einem inhaltsleeren Surrogat. Der Verf. gesteht selbst zu, daß nach dem von ihm entwickelten Entscheidungsrecht der Mann ohne Außenschutz (des Staates) rechtlich minder gestellt wäre als die Frau (S. 380). Gleichzeitig aber ergibt sich aus seinen Ausführungen, wie schwach tatsächlich die Hilfe des Staates ist; sie besteht im wesentlichen darin, daß der ins Unrecht gesetzte Teil in einem etwaigen Ehescheidungsprozeß schlechter dastehen wird. Eine Vollstreckungshilfe in der jetzigen festgefahrenen Situation kann fast nie gewährt werden. Ist es nicht besser, daß die Lücke im Gesetz offen bleibt damit sie von denen, die es wollen, in privatem Übereinkommen mit einem echten, ungeschwächten Entscheidungsrecht ausgefüllt werden kann? Die (negative) Diskrepanz zwischen der staatlichen Rechtsordnung und den Weisungen der christlichen Sittenlehre ist auch in anderen Fällen unaufhebbar vorhanden, und dem Christen ist die Aufgabe, aber auch die Macht gegeben, sie durchzutragen.

Professor Linus Hofmann, Trier

BESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT

Morant, Peter OFMCAP: Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. — Luzern: Räber (1960). 423 S., 5 Skizzen, 16 Bildtafeln. Lw. 24,— DM.

Wenn man heute ganz allgemein eine erfreuliche Hinwendung zur Bibel feststellen kann, so gilt das in besonderer Weise für den ersten Teil der Genesis, wo über Gott und Mensch, das Weltall und seine Herkunft in der Schöpfung, über die Zielbestimmung der Kreatur gehandelt wird. Und dieses Interesse wird nicht zuletzt von dem Gesichtspunkt geleitet: Läßt sich der Schöpfungsbericht mit der modernen Naturwissenschaft in Einklang bringen und wie? Gerade um diese Fragen geht es dem vorliegenden Werk, das in sauberer Analyse die Glaubensaussagen abhebt von den sie umgebenden und einkleidenden Schichten, das sich offen der modernen Naturwissenschaft stellt. M. hat ein überaus fließiges Buch geschrieben; seine Ansichten sind gut begründet, da sie die zeitgenössische Fachliteratur, aber auch ernstzunehmende Popular-Werke auf breiter Ebene voraussetzen. Dabei ist er gewissenhaft bemüht, alle Aussagen, die heilsgeschichtlich belangvoll sind, herauszustellen, und das gelingt ihm in einem erfreulichen Maße.

Man vermißt allerdings ungern die Heranziehung des mutigen Buches von H. Renckens, Ur- und Heilsgeschichte, Mainz 1959 (vgl. *ThThZ* 68 [1959] 316), das gerade für die Grundprobleme von Gen 1–3 beachtliche Einsichten angeboten hätte. Ob bara S. 42 nicht in etwa überinterpretiert ist? Ich würde bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit nicht als drittes Element die „übernatürliche Erhebung“ (S. 64) betonen, denn durch die Ursünde geht die Gottebenbildlichkeit nicht verloren; vgl. dazu *LThK* IV, 1087 f. Eine Kleinigkeit S. 78: Prof. Weizsäcker lehrt seit 1957 in Hamburg. Von Henoch und Noe heißt es allerdings: „er wandelte mit Gott“, von Abraham Gen 17, 1 jedoch nur mehr: „Wandle vor mir!“, in diesem Unterschied „mit“ und „vor“ scheint die Distanz von Gott gewachsen zu sein, anders als Verf. S. 255 meint. Ich würde auch vorsichtiger sein im Gebrauch des Wortes „messianisch“. Die S. 334 genannten Bundesschlüsse mit Abraham und am Sinai sollte man nicht messianisch heißen, es sei denn im Sinne eines unpersönlichen Messianismus. Diese Differenzierung des Wortes messianisch müßte dann aber ausdrücklich erklärt und vorausgeschickt werden.

Doch das sind im großen und ganzen nur nebensächliche Ausstellungen, die die beachtliche Leistung, vor allem die wirklich getroffene Beziehung der Aussagen von Gen 1–11 zur Naturwissenschaft keineswegs herabwerten wollen. Das Werk von Morant stellt eine saubere, sachlich nüchterne Behandlung der Probleme dar, die der 1. Teil der Genesis in sich trägt. Es gehört nicht nur in die Hand des Fachmannes, sondern vor allem der Seelsorger und der vielen interessierten Laien.

Ungefähr gleichzeitig erschien zum gleichen Thema, ebenfalls aus der Hand eines Schweizer Gelehrten, das Werk des Einsiedelner Benediktiners Theodor Schwegler: Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. — München: A. Pustet (1960) 252 S., Lw. 15,80 DM.

Mutiger als Morant weist Sch. in einer sehr instruktiven Einleitung (S. 15–41) — wohl der beste Teil seines Buches — auf die verhängnisvollen Mißverständnisse in der Deutung der biblischen Urgeschichte hin, stellt sie offen heraus und räumt mit ihnen im Sinne der Enzyklika Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ auf. Neben Übersetzung und kurzer Sacherklärung geht er dann vor allem den theologischen Problemen der Urgeschichte nach, bietet in knapper allgemein verständlicher Weise dazu die Lösungen der heutigen Exegese, ohne allzu viel Belegmaterial anzuführen. Auch die Beziehungen zur Naturwissenschaft werden mehr thetisch beantwortet als in langen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen erarbeitet und gewonnen. Eben in der positiven Handreichung dessen, was man heute auf die vielen Fragen, die Gen 1–11 aufgeben, antworten kann und soll, liegt die Stärke des Buches, das für weitere Kreise gedacht ist, wie die geschilderte Anlage verrät. Weniger befriedigt, was Verf. über den Schriftsin S. 206–209 ausführt. H. Groß

Conzelmann, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. 3. überarbeitete Aufl. — Tübingen: Mohr 1960. VIII, 241 S. (Beitr. z. Histor. Theologie, hrsg. v. G. Ebeling, 17). Brosch. 23,60 DM; Lw. 27,— DM.

H. Conzelmann, der vor kurzem von Zürich nach Göttingen überwechselte, kann seine erfolgreiche redaktionsgeschichtliche Darstellung der lukanischen Theologie in dritter überarbeiteter Auflage vorlegen (vgl. Hinweis auf die 1. Auflage in *TrThZ* 63 [1954] 380). C. hat gezeigt, daß Lukas sich vom Verlauf der Heilsgeschichte eine ganz bestimmte Vorstellung gemacht hat; folgende Stufen: Die Zeit des Alten Bundes (der „Schrift“) —

die Zeit Jesu — die Zeit der Kirche — das (futuresche, transzendente) Reich Gottes. Das Reich Gottes ist zwar in Jesus schon erschienen („an ihm sehen wir, was das Reich ist“); in der Zeit der Kirche ist es aber nur präsent, „sofern es Inhalt und Predigt ist“; die Zeit der Kirche selbst ist die Zeit des Geistes und der geduldigen Erwartung der plötzlich eintretenden Parusie; die christliche Existenz wird „konsequent auf das noch ferne Reich“ eingestellt.

Man wird diesem redaktionsgeschichtlichen Entwurf der Lk. Theologie seine Zustimmung nicht versagen können. Und selbstverständlich ist es gut, einmal darzulegen, wie Lukas sich die Dinge vorstellt. Dennoch möchte man in C.s Buch gern auch die Frage beantwortet sehen: Ist die Lk. Sicht der Heilsgeschichte erst und in einem ausschließlichen Sinn lukanisch oder liegen mehr oder weniger Ansätze zu ihr schon in der vorlukanischen Tradition vor? M. a. W.: Man würde doch gern eine stärkere Verbindung der redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise mit der traditionsgeschichtlichen sehen. Ich denke vor allem an Lk 16, 16: ein Logion, das in der Arbeit C.s naturgemäß eine programmatische Rolle spielt, an dem sozusagen das Ganze „aufgehängt“ wird (S. 17: „Den Schlüssel für die heilsgeschichtliche Ortsbestimmung bietet ... Lc 16, 16“). Nun gehört aber der Spruch Jesu Lk 16, 16 der Logienquelle („Q“) an (vgl. Mt 11, 12 f.) und scheint in der Lk. Überlieferungsform sogar ursprünglicher zu sein als in der Matthäischen (vgl. dazu jetzt W. Trilling: BZ 1959, 275 ff. und besonders H. Schürmann: NTSt 1959/60, 200 f.). Wie steht es denn mit dem lukanischen Entwurf der Heilsgeschichte? Er scheint dann nicht mehr so ganz „spezifisch lukanisch“ zu sein! Eine systematische Untersuchung aller vorlukanischen Ansätze der „lukanischen“ Sicht der Heilsgeschichte würde wahrscheinlich viel Material ergeben. So glaube ich, daß auch schon in der Sicht des Markus die Nähe des Reiches zur Gegenwart desselben in Jesus geworden ist (vgl. meinen Aufsatz: Die Bedeutung von Mk 1, 14 f. für die Reichsgottesverkündigung Jesu: TrThZ 66 [1957] 257–275). Die lukanische Interpretation von Mk 13, 14–20 (und der ganzen „synoptischen Apokalypse“) scheint auch im überlieferten Material angelegt zu sein, da ja auch in dem genannten Mk-Abschnitt von einer Zerstörung der Stadt bzw. des Tempels keine Rede ist; d. h. Lukas interpretiert „legitim“ gegenüber falschen Auslegungen der apokalyptischen Belehrung Jesu durch die „Naherwartung“; er korrigiert nicht Mk, sondern ein falsches Verständnis der Mk-Tradition! Hier noch eine Einzelheit: S. 126, Anm. 2 argumentiert C. aus Lk 21, 23 f.: Das Schicksal der Juden „wird sich auch in Zukunft fortsetzen — bis zur Vollendung der Völkerzeiten, d. h. die Juden werden im Laufe der Geschichte nicht mehr gesammelt werden. Sie haben ihren geschichtlichen Endzustand erreicht“; m. E. bezieht sich die Schlußaussage des V. 24 („bis die Zeiten der Heiden sich erfüllt haben“) nur auf die unmittelbar vorher genannte „Zertretung Jerusalems durch die Heiden“, nicht aber auch noch auf die Zerstreuung Israels; denn sonst müßte auch noch die Ankündigung, daß die Juden durch das Schwert fallen, bis zum Ende der Zeiten gelten, der Judenmord also ständig fort dauern!

Noch eine andere Frage. Ist der Lk. Reichsbegriff wirklich so stark „in sich einheitlich“ (vgl. S. 106, Anm. 4)? Wenn einerseits das Reich Gottes für Lk eine rein futuresche-transzendente Größe ist, er aber andererseits das Reich doch schon auch im Wirken Jesu anwesend sieht (vgl. besonders Lk 11, 20; 17, 21), so ist die „Einheitlichkeit“ des Lk. Reichsbegriffs doch wieder recht fragwürdig, d. h. Lukas vermochte hier dem vorgegebenen Traditionsmaterial doch keine ganz einheitliche Anschauung aufzuprägen, so wenig wie etwa seinem Täuferbild (im Gegensatz zu Mt!).

Da auch C. in vielen Texten der synoptischen Überlieferung das Gespenst der „Parusieverzögerung“ herumgeistern sieht, forciert sich dadurch naturgemäß sein Entwurf der Lk. Geschichtsschau. Selbst hinter 12, 54 ff. (vgl. S. 100) sieht C. als „Tenor“: „Man soll sich durch die Verzögerung nicht beirren lassen!“

Trotz all dieser und anderer Bedenken, die einem beim Studium des Werkes C.s kommen, bleibt es eine hervorragende Arbeit, von der entscheidende Impulse für die redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Evangelien ausgegangen sind und sicher noch ausgehen werden. Es schadet ja auch nicht, wenn zunächst über das Ziel hinausgeschossen wird. Gerade die Übertreibungen veranlassen die Forschung, das „spezifisch Lukanische“ schon in der vorlukanischen Überlieferung, ja ihre ersten Spuren schon in der Verkündigung Jesu selbst zu suchen. Dies scheint mir sogar eine besondere Aufgabe für die Zukunft zu sein.

F. Mußner

KIRCHENGESCHICHTE

Hamman, Adalbert OFM: Das Helden_tum der frühen Märtyrer (La geste du sang). Deutsche Übersetzung von Irene Steidle. Aschaffenburg: Patloch (1959). 373 S. (Texte zur hl. Geschichte). Lw. o. Pr.

Das vorliegende Werk dürfte wohl die reichhaltigste Sammlung altchristlicher Märtyrersberichte in deutscher Übersetzung darstellen. Der Herausgeber hat aus den

„Ausgewählten Märtyrerakten“ von Knopf-Krüger (Tübingen 1929) alle Stücke bis auf vier für seine Auswahl übernommen und ihnen noch 16 Berichte über das Martyrium persischer Christen zugefügt, die unter König Sapor II. (309–379) den Zeugentod erlitten. Man wird es bedauern, daß ein religionsgeschichtlich so wichtiger Text wie das Martyrium des Dasius nicht berücksichtigt wurde.

Die Einführung, die Daniel-Rops für die französische Ausgabe schrieb, hat man auch der deutschen Übertragung beigegeben, leider auch mit ihren sachlichen Mängeln. Wenn man bewundernd von der großen Zahl der Opfer in der Verfolgung des Decius spricht (S. 11), gebietet es die historische Objektivität, gerade hier auf die sehr beträchtliche Zahl der Versager hinzuweisen, über die Cyprian in seiner Schrift „De lapsis“ reichlich Auskunft gibt. Es geht nicht an, auf Katakombengräber mit Nummernangaben hinzuweisen und daraus auf die Zahl der Märtyrer Rückschlüsse zu ziehen (S. 12). Der Terminus „Christus anhängen“ als Bezeichnung der Nachahmung Christi ist weit älter als das 17. Jh. (S. 20). Man ist erstaunt, auch hier noch die These von den „Märtyrern des Kolosseums“ wiederzufinden (S. 21).

Leider steht uns die französische Ausgabe nicht zur Verfügung, um die deutsche Übersetzung auf ihre Qualität prüfen zu können. Aber auch so offenbaren sich hier starke Mängel. Sicher ist bei der Übertragung ins Deutsche das griechische oder lateinische Original nicht zur Kontrolle herangezogen worden. Wir haben den ältesten griechischen und lateinischen Martyriumsbericht, das Martyrium Polycarpi und die Akten der szilitanischen Märtyrer für eine eingehende Stichprobe ausgewählt und dabei zahlreiche, zum Teil schwerwiegende Übersetzungsfehler festgestellt. Nur einige Beispiele: Die Übersetzung nennt den Beamten der Wache in Smyrna „Irenarch“; das ist kein Name, sondern eine Rangbezeichnung und wäre etwa mit „Polizeioberst“ wiederzugeben (S. 24); die Christen sollen nicht „Gott Caesar“ sagen, sondern: „Kyrios ist der Cäsar“ (S. 25). Polykarp sagt: Sechsendachtzig Jahre diene ich ihm (nicht 80 Jahre, S. 26). Der Märtyrer wird nicht aufgefordert zu „widerrufen“, sondern „seine Gesinnung zu ändern“ (ebda.). Die Christen von Smyrna schicken nicht einen „gekürzten Brief“ an die Gemeinde von Philomelion (S. 30), sondern einen Bericht, „der nur die Hauptsachen wiedergibt“. An drei Stellen sind ganze Sätze ausgelassen, ohne daß die Lücke gekennzeichnet wird. — Der Christ Speratus hat bei seinen Einkäufen nicht „den Kaufpreis“ für die Ware bezahlt, sondern „die staatliche Steuer“ (telonium), die auf der Ware ruhte (S. 56). Ritu Christiano vivere heißt „nach Christenweise leben“, nicht „nach den christlichen Riten“ (S. 57).

Bedauerlich ist, daß bei allen Texten die Einteilung in Kapitel und Verse fehlt, so daß man eine bestimmte Stelle nur mit viel Zeitverlust aufsuchen kann. Ebensovienig sind die Schriftzitate verifiziert. S. 22 Anm. wird auf Karten am Ende des Buches verwiesen, sie fehlen aber, wenigstens in dem vorliegenden Besprechungsexemplar. S. 359 wird im bibliographischen Anhang von dem Werk H. Leclercqs über die Märtyrer gesagt, es mangle ihm „an Sorgfalt im Detail“. Das gilt auch haargenau von der deutschen Übersetzung dieses Anhangs: Ruinarts Neuausgabe der Acta martyrum erschien 1859. H. Delehaye war Belgier, sein Werk über den Märtyrerkult (Les origines du culte des martyrs, nicht des saints) erschien schon in 3. Aufl. 1933. Der griechische Kirchenhistoriker heißt Sozomenos, nicht Sozomenes, der Byzantiner heißt Kallistos, nicht Callistes usw. usw. Es wäre ein leichtes gewesen, diese Unzahl von Fehlern zu vermeiden, hätte man die Übersetzung einem Fachmann vorgelegt. So wird der wissenschaftlich arbeitende Benutzer sie von Fall zu Fall nachprüfen müssen, beim Laien wird sie manche irrije Vorstellung wecken oder fixieren.

K. Baus

Hamman, Adalbert OFM: Eucharistische Gebete der frühen Kirche. Mainz: Grünewald (1960). 304 S., Lw. 9,80 DM.

Besser ist es bestellt um die hier angezeigte Übertragung einer Auswahl eucharistischer Gebete aus der Frühzeit der Kirche, die F. Wehler verdankt wird. Sie scheinen sehr geeignet, die eucharistische Frömmigkeit des einzelnen wie einer Gemeinde zu bereichern und zu vertiefen, da sie wegen der rhythmisch wohl abgewogenen Form auch im öffentlichen Gottesdienst verwandt werden können. Der Herausgeber hat sich sehr bemüht, dem Leser und Beter den innersten Gehalt der Texte zu erschließen. Diesem Ziel dienen eine knappe Einführung in die Entstehungsgeschichte der eucharistischen Liturgien in Ost und West, erläuternde Anmerkungen in einem Anhang und ein Lexikon mit der Erklärung häufig vorkommender liturgischer Termini. Sachlich ordnen sich die Gebete einmal um die eigentliche Meßliturgie, deren Grundriß als Leitbild dient, und dann um zentrale Feste des Kirchenjahres. Den Beschluß bilden Texte, die mehr die private Frömmigkeit ansprechen werden, aber noch alle in einer Beziehung zur eucharistischen Liturgie stehen. Hier sind kostbare Perlen aus frühchristlicher Zeit ans Licht gehoben, denen der Verlag eine würdige Fassung gab.

K. Baus

Raimund, Abt von Einsiedeln: Heilige Jungfrauschaft. Worte aus den ersten christlichen Jahrhunderten über das jungfräuliche Leben. München: Ars sacra (1959). 32 S., kart. 2,50 DM.

Dieses Bändchen der Sammlung Sigma macht den Leser mit dem bekannt, was die großen Seelsorger der alten Kirche über Sinn und Sendung der Jungfräulichkeit dachten und predigten. Am häufigsten kommen Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Methodius von Olympe zu Wort. Der große Atem der Epoche des altchristlichen Mönchsenthusiasmus weht uns an. Abt Raimund von Einsiedeln hat für die Übertragung ins Deutsche eine dem heutigen Sprachgefühl sehr zusagende Form gefunden. K. Baus

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse (Confessiones lateinisch und deutsch). Übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel. (Die deutsche Übersetzung in 6. Aufl.) Freiburg: Herder (1959). XLVII, 410 S., Lw. 28,— DM.

Der deutschen Übertragung der Augustinischen Confessiones von H. Schiel, auf deren Qualitäten hier schon bei einer früheren Besprechung hingewiesen wurde, ist nun auch erfreulicherweise der lateinische Text beigegeben, wie ihn P. Knoell für die Wiener Väterausgabe rezensierte. Dadurch gewinnt das Buch an Interesse für einen beachtlichen Leserkreis. Die äußere Ausstattung — hohe Qualität des Dünndruckpapiers, sehr angenehmer Satzspiegel, sorgfältigster Druck — hat auf den Rang des Werkes noch mehr Rücksicht genommen und macht den Band zu einer der vornehmsten Publikationen des Herder-Verlages. K. Baus

Canisius, Petrus: Briefe. Ausgew. u. hrsg. von Burkhart Schneider S. J. — Salzburg: Müller (1959). 320 S. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 23), Lw. 14,70 DM.

Die bedeutendste Quelle für das Leben des Petrus Canisius ist neben seiner kurzen Selbstbiographie das umfangreiche Briefcorpus, das von O. Braunsberger in acht Bänden meisterhaft herausgegeben wurde. Aber wegen seines Umfanges bleibt dieses Werk einem größeren Kreis unbekannt. Deshalb soll die vorliegende Auswahl und Übersetzung die Persönlichkeit und die geistliche Lehre des „zweiten Apostels Deutschlands“ in seinen eigenen Worten lebendig werden lassen. Nur ein Bruchteil der Gesamtkorrespondenz, hat sie weniger auf die Bedeutung der Briefe als Geschichtsquelle, als „vielmehr auf ihren biographischen Ertrag geachtet“. Sie ist in fünf Gruppen gegliedert: Briefe an seine Mutter und Geschwister, an seine Obern und Mitbrüder, zur kirchlichen Reform, der Lebensführung und aus den letzten Lebensjahren.

Besonders aufschlußreich sind für uns die Briefe der 3. Gruppe zur kirchlichen Reform, in denen der Heilige mit bemerkenswertem Freimut die Mißstände aufdeckt und zur Rettung aufruft.

„Mit Wissen und Willen gehen wir zugrunde, wenn wir uns nicht ernstlich auf den schlimmen Zustand Deutschlands, das jetzt wie auf den Tod krank und rettungslos verloren daniederliegt, und auf die dafür notwendigen Gegenmittel besinnen“ (197). Diese sind nach dem Gutachten für Kardinal Morone:

1. Heranbildung einer gebildeten und sittenstrengen Generation in Schulen und Seminarien.

2. Bemühungen um die Bischöfe, die „an einer nicht zu überbietenden Unwissenheit in all diesen Fragen leiden“. Sie sollen Seminarien bauen, ihre Diözesen visitieren und auf die Auswahl der Weilekandidaten achten.

3. Erfolg wird man dabei nur haben, wenn man das Adelsprivileg bricht und die Bischöfe nicht nur „aus der verkommenen Adelsschicht“ wählt (209).

4. Muß Rom sich mehr um Deutschland kümmern. Der Papst muß in verschiedenen Gegenden Deutschlands bewährte und gelehrte Männer haben, wenigstens drei Nuntien, damit „die durchweg schlafmützigen Bischöfe aus ihrem tiefen Schlaf aufgeweckt und die katholischen Fürsten in ihrer Glaubensstreue bestärkt werden“ (208).

Mit der Einführung „Leben und Werk. Die geistige Gestalt“, den knappen Einleitungen zu jedem Brief und der Übersicht über die Canisiusliteratur am Schluß ist dieses Werk vortrefflich geeignet, den etwas spröden und verschlossenen, deshalb auch nie recht volkstümlich gewordenen Heiligen uns vertrauter zu machen. E. Iserloh

Gieraths, Gundolf O. P.: Kirche in der Geschichte. — Essen: Ludgerus-Verl. (1959) 128 S. kart. 7,60 DM.

Das Buch will im Anschluß an die Ansprache Pius' XII. an den Internationalen Historikerkongreß 1955 in Rom „Themen und Probleme aus dem Bereich der Geschichte und Kirchengeschichte“ behandeln, so Umfang und Tragweite der Papstworte darlegen und darüber hinaus die Stellung der Kirche zur Geschichte überhaupt aufzeigen. In dem ersten Abschnitt „Zum Begriff der Kirchengeschichte“ wird diese als eine theologische Disziplin hingestellt in dem Sinne, daß sie nicht nur durch den Stoff (Materialobjekt) von der Profangeschichte verschieden ist, sondern vor allem durch ihre besonderen

Kategorien des Sehens und Urteilens (Formalobjekt). „Erst durch die spezifisch theologische Sicht rückt ein solcher Stoff in den Bereich der Kirchengeschichte“ (12). Gerne stimmen wir hier dem Verfasser zu, bestreiten ihm aber das Recht, sich dafür auf den Aufsatz Albert Ehrhards in der Festschrift für S. Merkle zu berufen. Denn dort wird der „gläubigen Einstellung“ nur eine „fördernde Funktion“ zugebilligt. Aber Gieraths macht auch selbst nicht voll Ernst mit seiner These von der K.-G. als Theologie. Wohl betont er, daß die Weltgeschichte in die Heilsgeschichte hineingehört und von ihr umschlossen wird (20), weil es keinen Bereich gibt, welcher der Heilstat Christi entzogen wäre (21), und daß der Kirchenhistoriker nie den theologischen Aspekt ausklammern darf (39). Die Antwort aber auf die Frage H. Jedins: „Wie denkt ihr Euch die Anwendung der heilsgeschichtlichen Auffassung auf die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der K.-G.“ (TrThZ 61 [1952] S. 67) bleibt er schuldig. Denn die im Abschnitt „Die Aufgabe des Kirchenhistorikers“ gestellten vier Forderungen: Erforschung und Darlegung der Tatsachen, Ganzheitsbetrachtung als geschichtliche Zusammenschau, geschichtliches Denken, das intuitive Moment in der Geschichte gelten für den Historiker überhaupt. Auch die Schlußbetrachtung „Historia magistra vitae“ ergibt keine eigentlich geschichtstheologischen Gesichtspunkte.

Wenn Jedin auch gemeint hat, daß zuviel über die Geschichte philosophiert und theologisiert, aber zu wenig Geschichte getrieben wird, so sind wir doch dankbar für diese Einführung in die Probleme und für die Übersicht über die bisher angestellten Überlegungen. Die „treffende“ Formulierung auf S. 113 ist nicht von Huizinga, sondern von Jacob Burckhardt und S. 39 muß es statt „auf Kosten“ „zu Gunsten“ heißen. Weiter dürfte hier der Theologe nicht dem „wissenschaftlichen Historiker“, sondern nur dem Profanhistoriker gegenübergestellt werden; denn im vorausgehenden Abschnitt „Kirchengeschichte und Wissenschaft“ wird ja zu zeigen versucht, daß K.-G. Theologie, also Wissenschaft ist.

E. Iserloh

Torsy, Jakob: Lexikon der Deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Gottseligen. — Köln: Bachem 1959. 23 S., 580 Sp. Lw. 24 DM.

Das 1941 erschienene „Handbuch der deutschen Heiligen“ des Münsteraner Pfarrers Albert Schütte findet hier eine neue Bearbeitung und in doppelter Hinsicht eine Erweiterung: „Einmal fanden Persönlichkeiten mit einem vorbildhaften Leben und Sterben auch aus der jüngsten Vergangenheit Aufnahme; dann aber wurden auch die Heiligen und Seligen aufgeführt, die zwar nicht aus dem deutschen Raum stammen, aber hier liturgischen Kult oder Volksverehrung genießen“ (z. B. Agnes, Blasius, Newman, Joh. Vianney, Konstantin (!), Pachomius (?), Petrus Nolasus). Sobald man über den Kreis der Heiligen, Seligen und Ehrwürdigen hinausgeht, läßt sich schwer eine Grenze einhalten. Weshalb wurden z. B. aufgenommen Joh. Eck († 1543, nicht 1542) und Joh. Cochläus und nicht Thomas Murner oder Joh. Mensing, Karl Koch und Arnold Rademacher wohl, aber nicht Peter Wust? Daß Schüttes Namen nicht mehr auf dem Titelblatt erscheint, ist zu bedauern, wenn nicht gar eine Ungerechtigkeit. Als wenn bewußt die Absicht bestände, den Eindruck eines neuen und selbständigen Werkes zu erwecken, wird Schütte jeweils in den Literaturangaben angeführt, selbst bei den zahlreichen wörtlich und unverändert übernommenen Artikeln. Wie dem auch sei, wir sind dem Verlag und dem Herausgeber dankbar für die Neuausgabe des Handbuches von Schütte. An Brauchbarkeit hat es noch gewonnen, ganz abgesehen davon, daß es besser und gefälliger ausgestattet ist.

E. Iserloh

Lenzenweger, Josef: Sancta Maria de Anima. Erste und zweite Gründung. — Wien — Rom: Herder (1959). 200 S. u. 22 Bildtafeln. Lw. 20 DM.

Dieser vornehm ausgestattete und reich bebilderte Band erscheint zum 100. Jahrestag der Gründung des Priesterkollegs, der „zweiten Gründung“ der Anima. Die ausführliche „Geschichte der deutschen Nationalkirche“ von Joseph Schmidlin (Freiburg 1906) soll nicht ersetzt, wohl aber ergänzt werden durch neue Erkenntnisse bezüglich des Gründungsjahres — für 1350 sprechen nach Verf. „starke Argumente“, denen nichts Stichhaltiges entgegenzusetzen sei — und der Entwicklung seit 1859. Sie wurden ermöglicht durch die Benutzung des Öst. Staatsarchivs in Wien. Dort fand sich naturgemäß vor allem Material über die Vorgänge, mit denen Wien befaßt war, d. h. die Neugründung und die Ernennung bzw. Abberufung der Rektoren. So entstand weniger eine Geschichte der Anima als ihrer Rektoren. Über die Stellung dieses Kollegs im Rom der letzten 100 Jahre, über seine Ausstrahlungskraft und die Leistungen seiner Mitglieder erfahren wir nicht viel. Wer römische Institute dieser Art kennt, weiß zu gut, daß ihre Bedeutung meist nicht im jeweiligen Rektor, sondern in der Persönlichkeit und Leistung einzelner ihrer Mitglieder lag und liegt.

Eine besondere Aktualität hat diese Festschrift im Zusammenhang mit der in der Sache liegenden, deshalb immer irgendwie gegebenen Frage nach dem deutschen oder

österreichischen Charakter dieser Stiftung. In vornehmer Objektivität zeigt der Linzer Kirchenhistoriker, daß die Anima unter dem Protektorat Österreichs, auf das das Schutzrecht des Kaisers aus dem 15. Jh. übergegangen war, ein Institut für alle Deutschen war und nur „als die Kirche und das Haus aller Deutschsprachigen in Rom ihre geschichtliche und zugleich gegenwartsverbundene Aufgabe“ (130) erfüllen kann. Dabei wird deutlich, wie reichsdeutsche Ansprüche, bzw. Initiativen und die entsprechenden Befürchtungen auf österreichischer Seite immer wieder als ein der Sache dienliches Stimulans auf die nicht sehr tatfreudige Wiener Regierung gewirkt haben (u. a. S. 35; 73; 83; 91; 109). Die bis zum ersten Weltkrieg reichende Darstellung Lenzenwegers führt der augenblickliche Rektor des Kollegs, Prälät Weinbacher, in Form einer Chronik bis in unsere Tage fort. Ein Verzeichnis der „Priester des Anima-Kollegs von 1859—1959“ rundet das Ganze ab: Nicht nur eine würdige Jubiläumsausgabe, sondern eine wichtige Quelle für die Geschichte des deutschsprachigen Katholizismus und seiner Wirksamkeit in der Ewigen Stadt. E. Iserloh

DOGMATIK

Zumkeller, Adolar O. E. S. A.: *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 1357)*. — Würzburg: Augustinus-Verlag 1959. 316 S. (Cassiciacum, hrsg. v. A. Kunzelmann und F. Lang, Bd. XV), kart. 35,— DM.

Z. hat das Leben des Hermann von Schildesche bei Bielefeld, eines 1357 gestorbenen Augustinereremiten in Cassiciacum 14 schon dargelegt. Hier gibt er die Fortsetzung dieser Studien über die Schriften und Lehrmeinungen. Er macht auf 3 Schriften aufmerksam, die in dem zuverlässigen Katalog des Jordan v. Sachsen nicht verzeichnet sind. Die meisten Schriften sind moraltheologischen oder juristischen Inhaltes, erklären Gebete und behandeln die damalige Methode der Exegese. Zur Dogmatik gehören ein Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen des Lombarden und eine Abhandlung über die unbefleckte Empfängnis. Z. hebt heraus, was Hermann über die Erbsünde, das Meßopfer, den Ablass, die Mariologie, die Kirche und Probleme der Moraltheologie und der Spiritualität denkt. Wertvolle Register beschließen die zuverlässige und inhaltsreiche Studie. I. Backes

Spindeler, Alois: *Das 21. allgemeine Konzil. Wende oder Enttäuschung?* — Köln: Verlag Wort und Werk. (1959). (Die Information). 71 S., brosch. 2,30 DM.

Sp. gibt in dieser populären Darstellung einen summarischen Überblick über die früheren allgemeinen Konzilien, über die schismatischen Kirchen und den heutigen Protestantismus in ihrer Stellung zum Konzil und zueinander. Er warnt vor übertriebenen Hoffnungen und hebt die wahre Bedeutung eines Konzils für die Kirche gut hervor. I. Backes

Thomas von Aquin: *Summa Theologica. Die Liebe I.* — Heidelberg — Graz, Wien, Köln: Kerle-Styria 1959. (19), 578 S. (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie, Hauptschriftleiter: H. M. Christmann OP, Bd. 17 A) Lw. Subskr. 22,80 DM; Einzelpreis 27,60 DM.

Der hochverdiente bisherige Hauptschriftleiter der deutschen Thomas-Ausgabe hat selbst diesen Band getreu und lesbar übersetzt und ihm einen gediegenen Kommentar beigegeben. Leider ist nicht bei der Gottesfreundschaft deutlich darauf aufmerksam gemacht, daß die göttliche Freundesliebe unmittelbar auf Christus selbst (nicht auf Gott im allgemeinen) sich beziehen soll. Auch ein großer Teil der gegenwartsnahen Anmerkungen stammt von P. Christmann. Die reichhaltigen Register verleihen dem Band einen besonderen Wert. Bei der großen Bedeutung, die der Tugend der christlichen Liebe für unser Leben zukommt, ist eine Empfehlung des Bandes fast überflüssig. I. Backes

Haible, Eberhard: *Trinitarische Heilslehre.* — Stuttgart: Schwabenverlag (1960). 148 S., kart. o. Pr.

Das mehrfach in der letzten Zeit erörterte Problem, wie die Einwohnung der göttlichen Personen im Christen zu denken sei, wird von H. aufgegriffen. Ausgehend vom gegenwärtigen Stand der Frage stellt er, gemäß den Resultaten der neuesten Exegese und mit deren Methoden bestens vertraut, dar, wie unser Heil mit der Trinität verbunden erscheint bei den Synoptikern, in Jesu eigenen Worten, in der App. bei Paulus und in den johanneischen Schriften (Apoc. ausgenommen). Auf dieser breiten biblischen Grundlage läßt H. seine spekulativen Ausführungen aufrufen und begehrt nicht die Unzulänglichkeit, sie nur mit einzelnen Sätzen der Bibel zu unterbauen. Beachtlich ist, daß auch H. die gnadenhafte Einwohnung mit den innergöttlichen Beziehungen verbindet, zumal da schon jede menschliche Person zu anderen Personen in notwendigen Beziehungen steht. Von den Sachbeziehungen könnte man freilich hier absehen. Ein Register hätte auch der Klarheit gedient. I. Backes

Aquilina, Annuntio: De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam (Excerpta ex dissertatione in fac. s. theol. regiae universitatis studiorum Melitensis) Valletta 1959. 72 S. o. Pr.

Melchior Cano, der eine so große Bedeutung für die Methodenlehre der Theologie hat, ist auch für die Lehre vom dogmatischen Fortschritt von Belang. Er hat die Unterscheidung von mittelbar (virtualiter) und unmittelbar (formaliter) geoffenbart in die Theologie eingeführt, das letzte Glied unterteilend in obscure und aperte revelatum. A. deutet Cano in Auseinandersetzung mit Suarez, Vasquez, Schultes, Tanquér, Tuyaserts, O'Doherty, Marin-Sola, Molina und Joh. a. s. Thoma. Auch die sonstige Literatur zum Problem ist gewissenhaft verwertet. Eine beachtliche Leistung. I. Backes

Gaiot, Jean: Der Geist der Liebe. — Mainz: Grünewald 1960. 190 S. Lw. 12,50 DM.

Was der älteren Priestergeneration Meschlars Buch über die Gabe des Pfingstfestes war, das kann und möge werden dieses tiefe und klare, von der Theologie der Heiligen Schrift geprägte Werk, das der Professor am Collegium Albertinum in Löwen uns bietet. I. Backes

Malmberg, Felix, S.J.: Ein Leib — ein Geist (Een Lichaam en een Geest, deutsch. Übertr. aus d. Niederländ. von ruth-elisabeth). Vom Mysterium der Kirche. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1960). 342 S. 80 Lw. 24,80 DM.

M. schreibt, ohne Vollständigkeit in der Verwertung der Literatur anzustreben, dennoch über die ganze Fülle der gegenwärtigen ekklesiologischen Probleme und nimmt dazu Stellung. Auch wer ihm nicht zustimmt, wie z. B. in den Bemerkungen über „Volk Gottes“, ist ihm dankbar für seine klaren und ruhigen Ausführungen, die überall Zeugnis echten theologischen Bemühens ablegen. Das Buch sei nachdrücklich empfohlen.

I. Backes

Overhage, Paul: Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. Mit einer Einführung von Karl Röhner. Quaestiones disputatae 7. Basel-Freiburg-Wien: Herder (1959). 107 S. kart. 6,80 DM.

Geschickt greift der Titel aus den noch vielfältigen und teilweise ungelösten Problemen um die Geburtsstunde der Menschheit auf der Erde einen Teilaspekt heraus, unter dem der Naturwissenschaftler die wichtigsten Ergebnisse der Grabungsfunde, wie sie sich heute darstellen, berichten kann. Auch für den Theologen führt dieser Teilaspekt zu der Kernfrage, wie die vom Glauben garantierte wesenhafte Gottebenbildlichkeit des Menschen ihren Ausdruck in der ursprünglichen Menschheit fand. Overhage steht unter dem Eindruck der jüngsten Forschungsergebnisse, die ihrerseits das früher einmal angenommene Entwicklungsschema widerlegt haben: Die Entwicklung des Menschen verläuft nicht von noch sehr affennahen Formen über Zwischenstufen allmählich und kontinuierlich zum heutigen Menschentyp. Selbst die von den meisten früheren Forschern selbstverständlich angenommene Klassifizierung in Pithekanthropi, Neandertaler und heutige Menschen hat angesichts der heutigen Erkenntnisse keinen absoluten Wert mehr, denn sicher handelt es sich nicht um nacheinander liegende Durchgangsstufen, die gradlinig die Entwicklung zum heutigen Menschen anzeigen. Statt dessen weisen die Funde, und gerade die ältesten, dieses kennzeichnende Bild auf: Nebeneinander von „tierhaften“ und typisch menschlichen (im Sinn des heutigen Menschen!) Zügen. Das Verhältnis zwischen sog. noch tierhaften und typisch jetzt-menschlichen Formen ist nicht konstant, es wechselt vielmehr sowohl hinsichtlich einzelner Merkmale als auch hinsichtlich ihres Gewichts im Gesamtbild. Das ältere gradlinige Entwicklungsschema läßt sich nach dem heutigen Wissensstand also auch nicht durch ein komplizierteres und qualifizierteres ersetzen. Die menschliche Formenbreite umfaßte in der Urmenschheit somit noch Formen, die nicht mehr in der Variationsbreite des heutigen Menschen liegen, während andererseits die heutigen Formen (wenn auch bei keinem der bisherigen Funde in der gleichen charakteristischen Zusammensetzung wie beim heutigen Menschen) sich einzelne auch schon in der Urmenschheit nachweisen lassen oder deutlich praeformiert sind. Damit steht der Theologe einer ganz anderen Situation gegenüber, als sie noch vor etwa 20 Jahren bestand. Damals mußte er die Gottebenbildlichkeit des bevorzugten Menschen verteidigen, obwohl das Zugeständnis nötig erschien, der erste Mensch sei im Erscheinungsbild sehr affenähnlich gewesen. Overhage ist geneigt, aus theologischen Gründen anzunehmen, das erste Menschenpaar sei in seinem Erscheinungsbild „menschhaft“ gewesen, jedoch rückt er von der von Haas [Scholastik 33 (1958)] vertretenen Theorie ab, die sog. tierhaften Formen stellten einen Rückfall in der Entwicklung dar, der infolge des Sündenfalls eingetreten sei: Die sog. tierhaften Formen liegen innerhalb der menschlichen Variationsbreite. Mit anderen Worten: ein bestimmtes Menschenbild darf nicht absolut als das vollkommenste angesehen werden. Dann sollte es eigentlich theologisch auch belanglos sein, ob das

allererste Menschenpaar eine Erscheinungsform hatte, die mehr Ähnlichkeit mit dem heutigen Menschen besaß oder mit früheren Formen. Aber hier erhebt sich dann doch wieder die Schwierigkeit: Warum sind ausgerechnet die als tierhaft charakterisierten Formen ausgestorben? (Es handelt sich um tierhafte Formen, die nicht auf Grund von Empfindungen des sich naiv als Richtschnur betrachtenden heutigen Menschen so anzusprechen sind, wie etwa die berühmten Rekonstruktionsversuche vom sog. Affenmenschen eines Ernst Haeckel, sondern auf Grund einer wissenschaftlich vergleichenden Methode.)

Der Verf. hat mit Recht hervorgehoben: Innerhalb der Menschheitsentwicklung kommt man nicht mehr mit einem rein biologischen Entwicklungsschema zu Streich, sondern die Entwicklung auch der menschlichen Formen ist von der Tatsache geprägt, daß der Mensch von Anfang an ein geschichtliches Wesen war, das in der Wahl seines Geschlechtspartners nicht einem nur biologisch vitalen Drang unterworfen war, sondern innerhalb aller Formengruppen frei wählen konnte. Jedoch wird damit die Frage nach der Ausmerzungen der als rezessiv aufzufassenden tierhaften Formen nur ein Geis zurückgeschoben. Andererseits darf man auch wohl nicht verkennen, daß die Auffassung über Merkmale, die als theromorph oder anthropomorph zu bezeichnen sind, doch auch wieder stark mit der Ablehnung des früheren Evolutionsschemas verbunden ist: demgemäß heißt „theromorph“ dann doch wieder „affenähnlich“. Die neuen Erkenntnisse zeigen aber gerade, daß einige der typisch menschlichen körperlichen Sondermerkmale bei zwar nicht-äffischen, aber nichtsdestoweniger tierhaften Vorformen des Menschen zu finden sind (Australopithecinen, Paranthropi). Demnach liegen in der menschlichen Vorgeschichte Merkmale, die wir heute als typisch menschlich ansehen, eindeutig in der Variationsbreite noch tierischer Gestaltungsformen. Allerdings zeigt diese Entwicklungslinie, nach der der Mensch seiner Erscheinungsform nach nicht auf dem Umweg über die typisch äffische Entwicklung allmählich erst Mensch geworden ist, eine Finalität der vormenschlichen Stufen, die deutlich auf den Menschen als Menschen hinweist und nicht den Menschen als — unter anderen — zufälliges Endprodukt einer Entwicklung betrachtet, die ganz allgemein zu den sog. Primaten geführt hat.

Je stärker sich ein Forscher also durch die sachlichen Resultate gedrängt sehen wird, den Evolutionismus auch für den Menschen (innerhalb der gesteckten Grenzen) zu bejahen, um so stärker wird er auf der anderen Seite die Schwierigkeit empfinden, nach dem heutigen Stand der naturwissenschaftlichen Anthropologie in befriedigender Weise aufzuzeigen, wie die Entwicklung und der Übergang als typisch menschlich nachgewiesen werden kann (— nicht im Sinn der Absolutsetzung: die vollkommenste Verwirklichung des Menschlichen ist sein heutiges Erscheinungsbild).

Doch sei nicht verkannt, daß diese Aporie für den Theologen, der die Geschichte unserer Tage innerhalb des letzten Jahrhunderts kennt, eigentlich einen begrüßenswerten positiven Aspekt besitzt: Sie zeigt, daß es nicht mehr um die unfruchtbare Fragestellung geht, ob ein auf den Menschen angewandter Evolutionismus überhaupt vom Glauben her zulässig sei, sondern um den Sinn dieses Vorgangs für das Selbstverständnis des Menschen, auch gerade im Licht dessen, was die Offenbarung über den Ursprung des Menschen sagt: Die größere Dunkelheit gegenüber dem Scheinlicht einer vorhergehenden Epoche zeigt trotz allem an, daß wir in unserer Erkenntnis tiefer schauen durften. Das ist besser als ein aprioristisches Korsett entweder in kühner Behauptung einer klaren und restlosen Erklärbarkeit der Evolution oder in ängstlicher Ablehnung jeglicher Evolution.

Auf ähnliche Zusammenhänge macht auch Karl Rahner in seiner lesenswerten vorausgeschickten theologischen Einleitung aufmerksam. Insbesondere sei zustimmend hervorgehoben: Die Theologie kann in ihrem eigenen Nachdenken über den Ursprung des Menschen bereichert werden, wenn sie unbefangen und offen auf die Naturwissenschaft hin hören kann. Ferner: Das eigentliche Problem der Erschaffung des Menschen ist im sog. Fixismus nicht geringer als beim Transformismus. In beiden Fällen bedient sich Gott zu einer wirklichen Neuschöpfung — nämlich des Menschen mit Leib und Seele — eines bereits Vorgegebenen. Die Lösung heißt also nicht: Der Leib hat sich entwickelt, die Seele ist erschaffen worden. Freilich harret dann gerade das Problem des dem Menschen eigentümlichen Anfangs noch tieferer theologischer Durchdringung: Wie kann in diesem Anfang etwas einbegriffen sein, das bisher als vor- und untermenschliches Leben relativ in sich geschlossen war, ohne daß es dabei zu einem abrupten Schnitt kommt?

W. Breuning

MORALTHEOLOGIE

Lähteenmäki, Olavi: Sexus und Ehe bei Luther. — Turku 1955 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 10). 195 S. kart. o. P.

Verf. gibt eine Zusammenstellung der Lehren Luthers über Sexus und Ehe hauptsächlich aus seinen Reden, Predigten und Schriften über Ehe und Geschlechtsleben. Er gliedert

die Arbeit nach Lutherworten: 1. Sexualität als Schöpfung Gottes, 2. Contra diabolum, (die Unordnung der Ehe — die Ordnung der Ehe), 3. Ein Stand des Glaubens, 4. Rein und ehelich leben. Verf. setzt sich mit den Meinungen anderer evangelischer Theologen auseinander und stellt fest, daß bisher eine zusammenfassende und einheitliche Darstellung über das Thema nicht erschienen ist (12). Seine Stellungnahme zu katholischen Schriften ist sachlich. Wenn er ihnen auch nicht zustimmt, so gibt er doch zu, daß „auch von katholischer Seite wertvolle und sachliche Forschung über das vorliegende Thema erschienen ist“ (12). Die Schwierigkeit seiner Arbeit sieht er darin, daß L's. Äußerungen nicht klar erkennen lassen, ob es sich um „Lehren“ oder praktische Ratschläge handelt. Darum bemüht er sich, die Entwicklung in L's. Auffassung von der Ehe aufzuzeigen. Anfänglich sah L. die Ehe noch als Sakrament, später nicht mehr. L's. polemische Einstellung zum Mönchtum, Zölibat und den Mißständen im kirchlichen und sittlichen Leben seiner Zeit haben dazu beigetragen. Mit Recht erklärt Verf. das Abweichen L's. von der katholischen Lehre aus seiner Grundlehre von der Rechtfertigung und der Gewissensfreiheit gegenüber der „Bindung“ durch das kanonische Recht, derzufolge er kirchlich geforderte Gelübde für ungültig und unsittlich erklärt. Wichtig ist die Lehre, daß die „Macht der Sünde total sei“ (45). Da die Ehe zur Schöpfungsordnung gehört, ist es außerhalb der Ehe nicht möglich, keusch zu leben, es sei denn, es habe jemand die „besondere Gnade der Ehelosigkeit erhalten“ (58). Die Ehe ist eine „würdige Lebensform“ zur Vermeidung der Sünde, wobei das Gewissen verantwortlich mitspricht, aber auch die Gnade. L. will die Ehe nur durch den Tod gelöst wissen. Aber angesichts der Macht des Bösen in der Ehe gibt er für schuldlos Geschiedene die Möglichkeit einer neuen Ehe zu, um ihrem Gewissen zu helfen. Hier versagen allgemeine Gesetze. Er redet aber nicht der Polygamie das Wort! Den Grund dafür, daß L. die Sorge für die Ehe der weltlichen Gewalt übertrug, sieht Verf. darin, daß die Kirche nicht vermochte, Ordnung in die Mißstände bzgl. der Ehe zu bringen. Wenn L. im Traubüchlein 1529 sagt, die Trauung solle vor der Kirche stattfinden, so will er in dieser „amtlichen Handlung“ ebenso wie in der kirchlichen Einsegnung nur eine Bestätigung für die durch das Verlöbniß bereits geschlossene Ehe sehen. Der Consens der Gatten macht nach Gottes Willen die Ehe, sie ist kein neutestamentliches Sakrament! Ihrem Wesen nach ist die Ehe eine äußere weltliche Einrichtung (119), insofern die weltliche Obrigkeit Gottes Werkzeug im Kampf gegen das Böse ist und die Schöpfungsordnung in der Ehe bewahren soll (121). Die Ehe ist für L. aber doch ein „hoher, edler Stand“, ja sogar ein „geistlicher Stand“ (125 u. 165). — Es ist recht, die Bedeutung der Liebe für die Ehe zu betonen, aber es ist, gelinde gesagt, eine Übertreibung, daß „die umfassend weite Nächstenliebe in der Eheethik Luthers ein Gewicht und eine inhaltliche Konkretheit bekommt, wie sie sie vorher nie gehabt hatte“ (136), oder daß L. „das verunglimpft gewesene Geschlechtsleben wieder zu Ehren gebracht“ habe (137)! — Interessant für die heute viel diskutierte Frage um das Naturgesetz und die Situationsethik ist der Abschnitt 142–162, wo betont wird, daß L. ein „natürliches Gesetz“ kennt, dessen Wesen aber auch nach dem Urteil evangel. Ethiker schwer zu fassen ist. Die Abschnitte Glaube und Ehe (163) und Sub specie verbi (167) heben noch einmal die Bedeutung des Glaubens als der Hauptsache hervor, während alle Gesetzeserfüllung die Alleinwirksamkeit Gottes leugne. Dieser Glaube ist aber nicht eine „Tugend“, sondern die „Entgegennahme dessen, was Gott sagt und tut“ (166). Nun, auch die katholische Ehelehre baut sich nicht einfach auf „Vorschriften“ auf, diese ergeben sich vielmehr aus der Ordnung Gottes (!) und den Worten der Offenbarung, und dieses „Gesetz“ Gottes muß mit dem Gewissen verwirklicht werden! — Die Untersuchung scheint uns nichts wesentlich Neues zu bringen. Ob dies der Fall wäre, wenn die übrigen Schriften L's. in eine Untersuchung mit hineingezogen würden?

N. Seelhammer

Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Theodor Müncker. Hrsg. von Richard Hauser und Franz Scholz. — Düsseldorf: Patmos (1958). 270 S. Lw. 18,— DM.

Die Moraltheologie hat die Aufgabe, die Grundlagen der Sittlichkeit darzulegen und aufzuzeigen, wie aus den sachlichen und persönlichen Elementen die konkrete sittliche Handlung und Haltung entsteht. Zu dieser Aufgabe liefert die vorliegende Festschrift zum 71. Geburtstag Theodor Münckers einen wertvollen Beitrag. Eine Reihe von Freunden und Schülern M.s. nimmt zu aktuellen Problemen Stellung, die hier nur angedeutet werden können.

Im 1. Abschnitt wollen die Beiträge von R. Hofmann, F. Scholz, J. Giers, L. Berg und A. Geck das Problem: Gesetz und Gewissen untersuchen und klären helfen. Die Bedeutung der Psychologie für das sittliche Leben beleuchten die Untersuchungen des 2. Abschnittes, wo W. Schöllgen zu der Psychologie der Frömmigkeit und Gottesfurcht beachtliche Vorschläge macht, wie es auch J. J. Schulz, A. Bolley, H. Berndt, A. Rohde um die gesunde Persönlichkeit geht. Die „Verwirklichung

im personalen und sozialen Bereich" wird an einigen Beispielen aufgezeigt, deren Wichtigkeit sofort einleuchtet: J. M. Nielsen untersucht die Bedeutung des Sonntags für Glaube und Leben des Christen, J. Höffner die so zeitgemäße Frage nach dem Ethos der Freizeit, G. Müller die Notlüge bei den nichtkatholischen Ethikern (N. Hartmann, K. Jaspers); J. F. Groner OP: die Organverpflanzung beim Menschen in moralischer Sicht; das stets aktuelle Problem: Ehe und Familie greift J. Mandl auf, W. Heinen die Psychologie und Ethik des Straßenverkehrs (wobei man unter der angeführten Fachliteratur des *Rezens. Schrift: Verkehr und Moral*, Trier, Paulinus-Verlag, vermißt). J. Goldbrunner bringt in seinem Aufsatz zur Methodik des modernen Religionsunterrichts sein spezielles Anliegen der „personalen Seelsorge“. Besonders aktuell und wichtig ist heute für die Begegnung der Konfessionen die je verschiedene Auffassung von Staat, Recht, Politik, weltlichem Reich und Reich Gottes. Diesen Fragen widmet R. Hauser seine Abhandlung: „Das christologische Motiv in der politischen Ethik der christlichen Konfessionen“. Dabei untersucht er besonders Luthers Lehre von den zwei Reichen, Karl Barths: Christokratie und die Idee der Königsherrschaft Christi in der kath. Ethik. — Wer diese Abhandlungen und ähnliche Veröffentlichungen der letzten Jahre studiert, kann wirklich nicht mehr dem Vorwurf Glauben schenken, die katholische Moraltheologie habe ihre Aufgabe in dieser Zeit nicht erfüllt!

N. Seelhammer

Hörmann Karl: Handbuch der christlichen Moral. Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1958), 373 S., Lw. 16,— DM.

„Das Buch soll ... in erster Linie den Laien dienen, die sich in Theologischen Kursen oder außer ihnen für die christliche Sittenlehre interessieren.“ (Vorwort) Das bedingt eine knappe Darstellung der Grundzüge und Skizzierung der wichtigsten Einzelfragen. Ist aber damit gerade den besonders interessierten Laien geholfen? Der Hinweis auf die größeren moraltheologischen Handbücher bleibt notwendig. Die Gliederung des Buches ist von selbst gegeben: 1. Die Grundzüge der Sittlichkeit, 2. Das sittliche Leben. Von der Zielsetzung des Menschen wird der Weg bestimmt. Zum sittlichen Handeln ist der Mensch von Natur aus befähigt, zum übernatürlichen Ziel bedarf es einer übernatürlichen Ausrüstung. Tugend und Sünde sind die beiden möglichen Haltungen, von denen nur die erste das Ziel erreicht. Das praktische Leben verläuft in der Beziehung des Menschen zu Gott, zur eignen leibseelischen Natur, zur Umwelt insbesondere den Mitmenschen. — Hörmann hat kein modernes Buch geschrieben. Seine Ausführungen sind nüchtern, klar und nicht durch komplizierte Redeweise erschwert, sie verlieren sich nicht in Einzelheiten. Dieser Vorzug läßt aber vermutlich manche nicht nach dem Buche greifen, weil sie sich nicht direkt und persönlich angesprochen fühlen. Es scheint uns, das Buch eigne sich gut als Kompendium für Laienkurse. Erst in dem erweiterten Eingehen auf die berührten Fragen kommt der suchende Laie über das Vordergründige zum tieferen Sinn der sittlichen Gebote und so zum wahrhaft sittlichen und christlichen Leben. Die klaren positiven Darlegungen möchte man darum oft gerne durch stärkere philosophische und theologische Begründung vertieft sehen. Die jedem Kapitel angefügte Literatur, die sich im ganzen auf die wichtigsten katholischen Schriften der neueren Zeit beschränkt, gibt dem Leser Anregung in Hinweis zu vertieftem Studium.

N. Seelhammer

Snoeck, Andreas S. J.: Beichte und Psychoanalyse. Mit einem Anhang von J. M. Hollenbach S. J.: „Schuld und Neurose.“ — Frankfurt: Knecht (1958). 168 S., 6,80 DM.

Dieses Büchlein zu schreiben ist der Verfasser besonders befähigt, da er nicht nur Professor der Moraltheologie in Loewen ist, sondern sich auch theoretisch und praktisch eingehend mit der Psychoanalyse auseinandergesetzt hat. Über die Beichte kann er natürlich keine neue Lehre aufstellen. Aber vom Thema aus sind wichtig die Ausführungen über Wesen und Ziel der Beichte im Vergleich zur Psychoanalyse und die zwar ähnlichen, aber doch verschiedenen Akte des Menschen bei Beichte und Psychoanalyse. So erfährt die Gesinnung bei der Beichte, die „Erforschung“ der Seelentiefe, der Wurzeln der Handlungen, das Bekenntnis als Offenlegung des Innern, der Wille zur Wirklichkeit und Verantwortung eine interessante Beleuchtung. Das zweite Kapitel gibt eine Skizze der psychoanalytischen Methode, und im dritten Kapitel (S. 63—105) grenzt Snoeck Beichte und Psychoanalyse einzeln gegeneinander ab und klärt so auch die Aufgabe des Priesters und des Psychotherapeuten. Das geschieht noch weiter in den folgenden Kapiteln: ärztliche Seelsorge, der katholische Psychotherapeut, priesterliche Seelsorge. Die Sachlichkeit und Klarheit der Ausführung wird dem Thema durchaus gerecht und empfiehlt so die Schrift den Priestern, aber auch dem Psychotherapeuten, der sich seiner Aufgaben und Grenzen bewußt ist. Die gute Übersetzung von P. Hollenbach S. J. läßt den Leser vergessen, daß das Buch vom Verfasser französisch geschrieben ist.

N. Seelhammer

Snoeck, Andreas S. J.: Skrupel, Sünde, Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. — Frankfurt: Knecht (1960). 172 S., Ppb. 7,80 DM.

Dieses Buch kann als Fortführung der Gedanken gelten, die S. in „Beichte und Psychoanalyse“ dargelegt hat. Im ersten Teil erörtert er eingehend die „sakramentale Aufgabe des Beichtes“ und grenzt die Tätigkeit des Beichtvaters von der psychologischen Aufgabe des Psychotherapeuten ab. Das Bußsakrament gehört zum religiösen Bereich, seine Verwaltung darf sich nicht in psychologischen Untersuchungen und Belehrungen verlieren. Das gilt besonders für die geistliche Leitung des BV. Diesem Ziel dient das Kapitel 2: die Sünde in religiöser und psychologischer Sicht, wo die Frage der Verantwortlichkeit und des Verantwortungswillens des Pönitenten erörtert wird. Das 3. Kapitel: der Skrupulant in der Seelsorge, schließt sich folgerichtig an das vorhergehende an. Zwar sind die Ausführungen über die Skrupeln und die Psychologie der Skrupulanten nicht völlig neu, aber sie wenden die Erkenntnisse der Psychologie und Tiefenpsychologie auf die Skrupulanten an und ermöglichen es dem Verfasser, klare, manchmal erstaunlich mutige Aussagen über die Verfassung und Verantwortlichkeit der Skrupulanten zu machen und dementsprechende Richtlinien für den BV zu geben. Auch hier hat Pater Hollenbach die gute Übersetzung aus dem Französischen besorgt. Das Büchlein wird allen Seelsorgern empfohlen.

N. Seelhammer

ASZETIK

Laros, Matthias: Betrachtungen zum Kreuzweg unseres Herrn. — Regensburg: Pustet (1959). 130 S. 80, kart. 4,80 DM.

Das Büchlein ist eine Verkürzung des größeren Werkes des Verf.: Der ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute (vergriffen). Er gab es heraus „unter Fortlassung der mehr wissenschaftlichen Ausführungen“. So ist ein Kreuzweg entstanden, der ebenso lebendig und plastisch die bekannten „Stationen“ schildert, wie er konkret den Christen von heute anspricht. Die immerhin noch weiten Ausführungen können mit ihrer klaren Disposition über den persönlichen Gebrauch hinaus der Predigt und Katechese beste Dienste tun — nicht nur für die Fastenzeit. Wir empfehlen das Büchlein wärmstens.

L. Lennartz

Im Namen Jesu ist Heil (On the Invocation of the name of Jesus, deutsch). Von einem Mönch der Ostkirche. Übers. u. eingel. von Oswald Loretz. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag (1959). 88 S. 80, kart., 28,— S.; 4,80 DM; 4,80 Sfr.

Ein Mönch der Ostkirche spricht hier über die Anrufung des Namens Jesu, die einmal auch in der Westkirche stark gepflegt wurde (Bernardin von Siena), aber heute „in Vergessenheit“ geriet. Der Osten hat sich diesen Weg des Eindringens in die Wesenstiefe des Christentums bewahrt, während wir unter den negativen Eindrücken des Pletismus wohl allzu viel aufgegeben haben. Bei der heutigen gesunden Kehre von einer falsch verstandenen „objektiven Frömmigkeit“ kann uns das Büchlein richtungweisend sein. Es beginnt bei der „Praxis der Anrufung“ und verfolgt dann den Namen Jesu „als Geheimnis der Erlösung“ durch die verschiedenen Gesichtspunkte der Heilsbotschaft bis zum eigentlichen Anliegen: „der Name und die Gegenwart Jesu“.

L. Lennartz

Rosche, Johannes S. J.: Leben in Gottes Hand. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag (1959). 155 S. kart. 34,— S.; 5,80 DM; 5,80 Sfr.

Kleine Betrachtungen von Minuten-Lektüre wollen Anregung geben zum Frohwerden im Glauben und über den Glauben. Die einzelnen Abschnitte: Denk gut von Gott! — Nimm Christus wirklich! — Bleib in Deiner Würde! — Brich durch zur Größe! — Beruhige Dich! — Fülle Deinen Tag! — Wäge, werte, baue! — Wage den Schritt durch die Nacht! (des Todes) — zeigen ebenso den verstehenden Großstadtseelsorger wie den treuen Helfer in den Wirrnissen des Alltags. Wer an Hand dieser Anregungen seine Betrachtung macht oder seine Predigt vorbereitet, wird nicht an seinen Nöten oder denen der anvertrauten Mitmenschen vorbeigehen können, aber ebenso wenig einer ernststen und echten Gottverbundenheit fernbleiben. Ein Buch voller Leben und Wirklichkeit, aber mehr noch voll des „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden!“.

L. Lennartz

Wick, Reinhold: Franziskus in der Großstadt. Erkenntnisse und Erfahrungen einer 17jährigen Hausmissionstätigkeit. — Werl: Coelde (o. J.). 208 S. kart. 2,50 DM.

Hier liegen die „Erkenntnisse und Erfahrungen einer 17jährigen Hausmissionstätigkeit“ gedruckt vor. Selbstverständlich, daß nicht alles auf alle zutrifft, daß man nicht immer und überall mit dem Verf. einig geht in Auffassung und Beurteilung der mannigfachen Erscheinungen religiösen Lebens, aber ebenso selbstverständlich ist auch die Fülle von Anregungen jeder Art, die uns hier geschenkt werden; von der Gewissenserforschung über unser eigenes Priesterleben und -wirken an bis zu den Erfordernissen einer

Seelsorgetheorie am heutigen Menschen in Stadt und Land. Hier spricht unser „Volk“ seine Nöte und Ansichten aus, die der Missionar O. F. M. Cap. mit verstehendem und mitfühlendem Herzen weitergibt.

L. Lennartz

Barbian, Ludwig: Lächelnde Buddhas. Menschen von heute. — Trier: ZimmerVerlag (o. J.). 160 S. (Kreuzring-Bücherei 21). kart. 1,90 DM.

Es geht nicht um Mission oder Martyrer, sondern um „Menschen von heute“, denen die „Buddha-Maske“ abgerissen werden soll. Was Wunder, wenn manchem dabei das „Lächeln“ vergeht! Man spürt es den gedrängten Artikeln und Formulierungen an, daß sie aus jahrelangen Überlegungen, Beobachtungen und Erfahrungen stammen. Es sind „treffende“ Bemerkungen zu dem Gehen der Menschen heute. Schon die Presse äußerte: ein Buch, das von den einen begeistert aufgenommen und von den anderen heftig beföhdet werden dürfte. Ja, wenn so deutlich gezeigt wird, wer ein „Bonze“ und „Buddha“ ist, werden ebenso viele sich betroffen fühlen wie die andern (Nicht-Buddhas) lächeln. Das Büchlein hilft uns im Bemühen um echte christliche Menschen.

L. Lennartz

Heer, Friedrich: Das Abenteuer des Priesters. — Freiburg: Lambertus-Verlag (1959). 24 S. illustriert brosch. 0,75 DM.

Glänzend in Sprache und Bild ist hier die Stellung des Priesters in der modernen Gesellschaft gezeichnet, das Wagnis seiner Berufung, seine Not, seine Einsamkeit. Die Schrift weckt im Laien Verständnis für die Existenz des Priesters, wie das Vorwort verspricht, weniger jedoch Vertrauen in seine göttliche Sendung. Undeutlich bleibt Gott, der den Priester „erfreut von Jugend auf“.

L. Lennartz

Bargellini, Piero: Heilige als Menschen. — Regensburg: Pustet (o. J.). 335 S. kart. 11,— DM; Lw. 13,— DM.

Wie schon im Titel angedeutet, geht es dem Verf. darum, aufzuzeigen, wie Heilige zu ihren Lebzeiten ihr Menschsein verstanden haben. B. zeichnet in 17 Bildern das Profil von 17 Heiligen, anfangen von Johannes dem Täufer über Augustinus, Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola bis zu Pius X. Dabei versteht er es meisterhaft, in geraffter, prägnanter Sprache die Gestalten seiner Heiligen samt ihrer Umgebung und Zeit klar und lebendig hervortreten zu lassen. Wenn auch seine Darstellung, die den Heiligen jeweils unter dem Gesichtspunkt einer ihm besonders zukommenden menschlichen Eigenschaft betrachtet, anfangs etwas ungewohnt anmutet (z. B. Augustinus der verwundete Mensch, Bonaventura der schnelle Mensch) und sie vielleicht nicht allein das Wesen dieses oder jenes Heiligen trifft, so ist es doch einmal interessant, sich mit dieser Deutung auseinanderzusetzen. Denn handelt es sich bei den zugesprochenen Eigenschaften doch größtenteils um solche, die wir kaum in Verbindung zu einem Heiligen bringen. Hier tritt nun wieder deutlich das Anliegen des Autors zutage: Auch die Heiligen waren wirkliche Menschen, auch sie hatten echt menschliche Eigenschaften, aber durch eigenes Mühen und mit Gottes Gnade wurden sie zu Heiligen. Besonders junge Menschen werden gerne zu diesem Buch greifen, das in seiner nüchternen und klaren Darstellung auf alles Unechte und Sentimentale verzichtet.

L. Lennartz

Fuchs, Andreas Johannes: Fatima und der Friede. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchh. (1959). 260 S. Lw. 8,80 DM.

Wenn das Buch mit dem Motto Plus' XII. beginnt: Opus justitiae pax, und das Schlußwort überschreibt: „Den Hunger der Herzen stillen“, dann zeigt es damit sein Anliegen deutlich an. Hinzufügen muß man noch, daß es zu einem Großteil (bei 260 Seiten ab Seite 159) sich mit der „Blauen Armee“ befaßt. Es beginnt mit einer Aufstellung der marianischen Höhepunkte im Pontifikat des verstorbenen Papstes, bespricht dann das Jahrhundert des Kommunismus, dem das Jahrhundert Mariens gegenübergestellt wird. Die Botschaft von Fatima wird in ihrem Inhalt dargelegt: Gebet, Rosenkranz, Buße, Sühne, Verehrung und Weihe an das Unbefleckte Herz Mariens. Was da in guter und bester Form ausgeführt wird vom großen Anliegen des Friedens in der Welt, geht uns alle und jeden an. Man kann sich nur fragen: Gehöre ich zu denen, die der Herr gemeint hat: „Wer Ohren hat, der höre!“ oder zu den andern? Nicht einmal wegen und von Fatima her, sondern aus den Worten des Papstes, der Bischöfe, von führenden Priestern und Laien. Ein Buch, das „wach“ machen kann!

L. Lennartz

Biber, Max S. J.: In 3 Minuten viel gesagt. Kurzgeschichten zum Nachdenken für Jung und Alt. — Aschaffenburg: Pattloch (1959). 126 S. kart. 3,80 DM.

„Kurzgeschichten zum Nachdenken“ sind die Stärke des Verf. Sie sind an Kinder gerichtet in ihrer Anlage, aber die Bezugnahme auf die „Alltäglichkeiten“ des Lebens bringt auch Erwachsene zum Nachdenken. Verf. versteht es, die Kleinigkeiten um uns herum zum Gleichnis des Gottesreiches zu machen. Das Buch könnte über die Fundgrube hinaus uns Anregung sein, nach dem Beispiel des Herrn die „Parabeln von heute“ zu finden für unsere Verkündigung.

L. Lennartz

Der „historische“ Jesus¹

Von Professor Franz Mußner, Trier

Das Thema meines Vortrags „Der ‚historische‘ Jesus“ entfaltet sich in drei Fragen: 1. Warum reden wir vom „historischen“ Jesus? 2. Was bezeugen die „Zeugen“? 3. Was haben das Zeugnis der „Zeugen“ und unser Glaube an Jesus miteinander zu tun?

1. Warum reden wir vom „historischen“ Jesus?

Wenn jemand ausdrücklich vom „historischen“ Napoleon oder vom „historischen“ Alexander dem Großen redet, so geschieht das meist mit Absicht: um etwa den „historischen“ Napoleon deutlich von einem legendenumspunnenen Napoleon abzuheben. Man sagt entsprechend manchmal auch: „Der Alexander der Geschichte“ — „Der Alexander der Legende“. Man trifft damit offenbar eine kritische Unterscheidung. Wenn nun heute in der sehr lebhaft und weltweit geführten theologischen Diskussion von einem „historischen“ Jesus gesprochen wird, so hängt das auch mit einer Unterscheidung zusammen, manchmal sogar mit einer sehr kritischen, auf jeden Fall aber mit einer methodisch notwendigen. Wer heute in der theologischen Diskussion vom „historischen“ Jesus redet, hat mit diesem Ausdruck schon eine Unterscheidung getroffen. Welche? Etwa eine Unterscheidung im Sinn des vorher Dargelegten, also zwischen einem „Jesus der Geschichte“ und einem „Jesus der Legende“? Vielleicht. Meist wird aber diese Unterscheidung anders formuliert, indem man den „Jesus der Geschichte“ oder besser gesagt: den „geschichtlichen Jesus“ abhebt vom „Jesus der Verkündigung“ oder vom „Christus des Glaubens“. Warum trifft man nun überhaupt im Hinblick auf Jesus solche Unterscheidungen?

Das sei zunächst kurz an einer sehr bekannten Formel des christlichen Bekenntnisses dargetan, an der Formel „Jesus Christus“. Es handelt sich da wirklich um eine „Formel“, genauer gesagt: um einen Satz. Wenn wir „Jesus Christus“ sagen, so empfinden wir das als eine Doppelbezeichnung für Jesus von Nazareth, d. h. wir nehmen dabei das Wort „Christus“ als zweiten Eigennamen für Jesus. Diese Empfindung bzw. dieser Sprach-

¹ Vortrag vor dem theologischen Arbeitskreis der Katholischen Studentengemeinde in Frankfurt am 24. Juni 1960. — Vgl. dazu auch meinen Aufsatz: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: BZ, NF 1 (1957) 224—252. Ferner die Forschungsberichte von P. Biehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus, in: ThRsch, NF 24 (1956) 54—76, und J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich 1960 (s. dazu Besprechung in diesem Heft der TrThZ) und die Aufsätze von H. Conzelmann und G. Ebeling im Beiheft 1 der ZThK 56 (1959). R. Schnackenburg stellte mir dankenswerterweise das Ms eines Aufsatzes „Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung“ zur Verfügung, der in einem Sammelband in der EVA Berlin erscheinen wird.

gebrauch ist im übrigen schon sehr alt; er findet sich bereits im Neuen Testament selbst. Aber das Neue Testament läßt auch noch deutlich erkennen, daß „Jesus Christus“ ursprünglich kein Doppelname für Jesus von Nazareth war, sondern ein Satz, grammatisch genau gesagt: ein Nominalsatz — ein Satz also, in dem die Copula fehlt. Als Copula ist im Griechischen ἔστιν zu ergänzen, und der Nominalsatz Ἰησοῦς Χριστός, Jesus Christus, hat den Sinn: Jesus ist (der) Christus, d. h. Jesus ist der Messias, da das griechische (ὁ) χριστός die Übersetzung des hebräischen *ha-maschiach* bzw. des aramäischen *meschicha* (= der Gesalbte) ist. Wenn die Apostel bzw. die ersten Christen *Jeschua meschicha*, Ἰησοῦς Χριστός, „Jesus Christus“ sagten, so legten sie damit ein Bekenntnis ab: Jesus von Nazareth ist der Messias, d. h. der von den Propheten verheißene Heilbringer Israels und der Welt. So bekennen die Christen bis heute. Die Juden aber sagen bis heute: dieses Bekenntnis der Christen nehmen wir nicht an; Jesus von Nazareth war nicht der Verheißene; der Messias kommt erst und anders, als Jesus gekommen ist. Und auch die Ungläubigen sagen: Jesus mag zwar ein religiöses Genie, ein *homo religiosus*, ein θεῖος ἀνὴρ oder dergleichen gewesen sein; der Messias war er nicht. Die Erwartung eines Messias sei zudem eine mythologische Vorstellung.

Nun sagen aber auch manche Theologen, etwa Rudolf Bultmann: Jesus von Nazareth war in der Tat nicht der Messias, wollte das gar nicht sein. Dazu habe ihn erst die „Gemeinde“ auf Grund der „Ostererlebnisse“ der Jünger gemacht². Erst die nachösterliche Gemeinde habe Jesus, um seine Bedeutung für die Gewinnung eines wahren Gottesverhältnisses bzw. eines wahren Selbstverständnisses zu unterstreichen, als den Messias, d. h. als den von der Schrift des Alten Testaments Verheißenen verkündet, später dann auch im hellenistischen Raum als den Sohn Gottes und Kyrios³. Jesus selbst aber habe weder das eine noch das andere noch sonst etwas, was in den sogenannten Jesusprädikaten der nachösterlichen Verkündigung zum Ausdruck komme, sein wollen. Er war höchstens ein von einem starken eschatologischen Bewußtsein erfüllter Rabbi, im besten Fall ein Prophet gleich den alttestamentlichen Propheten.

Das urchristliche Bekenntnis „Jesus (ist der) Christus“ ist dann kein analytisches Urteil (als ob Jesus von Nazareth „wesenhaft“ der Messias sei), sondern nur ein synthetisches, und zwar auch nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori*, weil man ihn nachträglich auf Grund von Glaubensurteilen als den Messias proklamiert habe. Wer Jesus von Nazareth

² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, ³Tübingen 1958, 26—34.

³ Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, ⁴Göttingen 1935.

als „Messias“ oder „Sohn Gottes“ bekenne, fälle Glaubens-Urteile über ihn, nicht aber historische! Denn das Leben Jesu sei, streng historisch gesehen, kein messianisches gewesen. Man müsse also, wenn man vom „wirklichen“, „geschichtlichen“ Jesus sprechen wolle, von den späteren Glaubensaussagen über ihn absehen bzw. diese kritisch interpretieren. Der „historische“ Jesus sei nicht ohne weiteres identisch mit dem „Christus des Glaubens“, mit dem verkündigten Christus.

Wer war dann aber eigentlich der „historische“ Jesus? Können wir ihn überhaupt noch erkennen? Wer ernsthaft diese Frage stellt: Wer war Jesus von Nazareth eigentlich?, ist zunächst an die zur Verfügung stehenden Quellen verwiesen, d. h. primär an die Evangelien. Denn außerhalb dieser Quellen wissen wir vom historischen Leben Jesu, von seinem Wirken und seiner Lehre, recht wenig. Wir besitzen zwar einige spärliche Hinweise auf Jesus in anderen antiken Quellen, so bei Plinius, Tacitus, Flavius Josephus und im Talmud, aus denen aber nicht viel mehr als die nackte Tatsache der Existenz Jesu entnommen werden kann. Wer mehr über ihn erfahren will, ist in erster Linie auf die Evangelien angewiesen. Was in der Apostelgeschichte über ihn zu lesen ist, stellt kaum eine Bereicherung dessen dar, was die Evangelien über Jesus berichten, und Paulus denkt ganz vom „Christus des Glaubens“, von den Heilsfakten Tod, Auferweckung und Erhöhung Jesu her. Es bleiben also als eigentliche Quellen für das Leben Jesu die Evangelien.

Nun aber haben diese Quellen eine besondere Eigenart, die genau mit dem zusammenhängt, was oben über das Bekenntnis „Jesus (ist der) Christus“ gesagt worden ist: in ihnen wird Jesus immer schon im Lichte des Glaubens gesehen! Die Evangelien sind von vornherein keine „neutralen“ Dokumente, von irgendwelchen Unbeteiligten geschrieben, sondern sind Glaubenszeugnisse, von Männern geschrieben, die überzeugt sind, daß Jesus von Nazareth der eschatologische Heilbringer und König der Welt ist; d. h. die Evangelien sind im Grunde nichts anderes als die „biographische“ Entfaltung des Urbekenntnisses: Jesus ist der Christus⁴.

Dazu kommt noch eine andere Erkenntnis der modernen Evangelienforschung, wie sie vor allem durch die sogenannte Formgeschichte vertreten wird. Die Formgeschichte hat erkannt, daß unsere Evangelien,

⁴ Vgl. auch O. A. Piper, *The Origin of the Gospel Pattern*, in: JBL 78 (1959) 115–124; Bultmann, *Theol. des NT*, 45: „Vielmehr ist das Kerygma von Jesus als dem Messias das Primäre und Grundliegende, das allem Anderen — der alten Tradition und der Verkündigung Jesu — erst seinen Charakter gibt.“ Damit hängt zusammen, daß in der Frage nach dem „historischen Jesus“ die Messiasfrage nicht umgangen werden kann, vielmehr den eigentlichen Angelpunkt bildet. Wer sie umgeht, redet im Grunde schon am eigentlichen Problem vorbei und hat schon eine Vorentscheidung getroffen.

speziell die synoptischen, gar keine Biographien Jesu sein wollen, wenigstens nicht im eigentlichen Sinn. Man könnte sich fast wundern, daß dies erst heute richtig ins Bewußtsein kommt. Jeder, der etwa die 16 Kapitel des Markusevangeliums liest, müßte merken, daß man vom öffentlichen Leben Jesu doch mehr erzählen können müßte, als was man darüber in knapp einer Stunde lesen kann. Auch wenn die beiden anderen Synoptiker mehr Stoffe bieten, sind auch ihre Evangelien keine erschöpfenden Berichte über das Leben Jesu. Selbstverständlich bietet die evangelische Überlieferung nur eine Auswahl dessen, was über das Leben Jesu von den Augenzeugen ursprünglich hätte erzählt werden können (vgl. Joh 21, 25). Ein genauer Vergleich der Evangelien zeigt zudem, daß der in ihnen gebotene Stoff keineswegs nach streng chronologischen oder topographischen Gesichtspunkten vorgelegt wird. Was man zunächst über Jesus erzählt hat, war kein zusammenhängender biographischer Bericht über ihn, sondern waren Einzelerzählungen, sozusagen Episoden aus seinem Leben, oder einzelne Sprüche, Gleichnisse, Streitgespräche usw. Erst allmählich mit zunehmender zeitlicher und räumlicher Entfernung von den Ereignissen und Stätten des Lebens Jesu hat man die Einzelberichte zu größeren Einheiten und zuletzt zu einer „zusammenhängenden“ Vita Jesu zusammengefaßt, wie sie in den Evangelien in mehrfacher Gestalt vorliegt. Dabei mag ein gewisser Grundrahmen dieser Vita sehr früh entworfen worden sein, wie wir ihn etwa Apg 10, 37—40 (Petrusrede im Hause des Cornelius in Cäsarea) noch greifen können, in dem die tatsächlichen Hauptstationen des öffentlichen Lebens Jesu und auch einige wichtige Ereignisse daraus genannt sind („Ihr wißt ja, was nach der Taufe, die Johannes predigte, in Galiläa anfang und sich im ganzen Judenland ereignete, wie Gott Jesus von Nazareth mit dem Heiligen Geist und mit Kraft salbte, wie er umherzog, Wohltaten spendete und alle vom Teufel Vergewaltigten heilte, weil Gott mit ihm war. Wir sind Zeugen von allem, was er im Judenland und in Jerusalem getan hat. Ihn haben sie zwar ans Kreuz geschlagen und getötet. Gott aber hat ihn am dritten Tag auferweckt und erscheinen lassen“).

Die Feststellung der Formgeschichte, daß die Evangelien zwar eine Vita, aber keine Biographie Jesu im historiographischen Sinne sind, könnte nochmals zur Skepsis gegenüber dem „historischen“ Jesus führen und die Frage aufkommen lassen: Erreichen wir denn überhaupt noch den historischen Jesus?

Nun ist es in der Tat so, daß wir den historischen Jesus nur durch die Vermittlung der Evangelien erreichen, die uns Jesus von Nazareth bereits als den Messias vor Augen stellen. Ob wir wollen oder nicht: Der Weg zum historischen Jesus führt über die Evangelien, d. h. über Dokumente, die keine „neutralen“ Urkunden sind, sondern mir von vornherein Jesus als den Messias verkündigen. Es ist da also schon immer jemand

zwischen mich und Jesus geschaltet, eine Zwischeninstanz, die mir mit Entschiedenheit sagt: Dieser Jesus von Nazareth war nicht irgendeiner, sondern der Messias und Sohn Gottes. Diese „Zwischeninstanz“ wird im Neuen Testament, besonders in der Apostelgeschichte, „Zeuge“ genannt. Nach dem Verständnis der Apg sind mit den „Zeugen“ die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen des öffentlichen Lebens Jesu gemeint. So kommen wir zu unserer zweiten Frage.

2. Was bezeugen die „Zeugen“?

Diese Frage wird in der Apg ausdrücklich beantwortet. Die Stellen seien angeführt. Nach 1,21f kann an Stelle des Judas „zusammen mit uns“, den übrigen Uraposteln, „Zeuge der Auferstehung“ Jesu nur ein Mann sein, der „in der ganzen Zeit“ des öffentlichen Lebens Jesu, „angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, da er von uns weg (in den Himmel) aufgenommen wurde“, mit den Aposteln zusammen war (συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν⁵). — Nach 2,32 erklärt Petrus in seiner Pfingstpredigt vor den Juden im Kreis seiner Mitapostel (vgl. 2,14): „Diesen, Jesus, hat Gott auferweckt; dessen sind wir alle Zeugen“. — 3,15 (aus einer Petruspredigt): „... den Anführer des Lebens aber habt ihr getötet, welchen Gott von den Toten erweckt hat; dessen sind wir Zeugen“. — 5,30-32: „Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr ans Holz gehängt und getötet habt. Diesen hat Gott zum Führer und Heiland durch seine Rechte erhöht, um Israel die Möglichkeit zur Umkehr und Vergebung der Sünden zu geben. Und wir sind Zeugen dieser Ereignisse, und der Heilige Geist, den Gott denen gegeben hat, die ihm gehorchen.“ — 10,39-41 (aus einer Petruspredigt): „Und wir sind Zeugen von allem, was er im Land der Juden und in Jerusalem getan hat. Diesen haben sie ans Holz gehängt und getötet, aber Gott hat ihn am dritten Tag auferweckt und sichtbar werden lassen, nicht dem ganzen Volk, sondern den von Gott vorbestimmten Zeugen, uns, die wir nach seiner Auferstehung von den Toten mit ihm gegessen und getrunken haben.“ — 13,30f (aus einer Pauluspredigt): „Gott aber hat ihn von den Toten erweckt, und er ist eine Reihe von Tagen hindurch denen erschienen, die mit ihm von Galiläa nach Jerusalem hinaufgezogen waren. Diese sind jetzt seine Zeugen gegenüber dem Volk“; Paulus rechnet sich selbst (und Barnabas) nicht zu diesen „Zeugen“, da er ja nicht mit Jesus „von Galiläa nach Jerusalem hinaufgezogen“ ist.

Kehren wir zu unserer Frage zurück: Was bezeugen die Zeugen, und zwar nach diesen Texten der Apg? Sie bezeugen als Erscheinungszeugen, daß der gekreuzigte Jesus von Nazareth von den Toten auferstanden ist —

⁵ συνέρχεσθαι hat hier die Bedeutung „zusammenwandern, begleiten“ (ähnlich Lk 23, 55; Apg 10, 23. 45; 11, 12; 21, 16).

wobei in den Texten zwischen der Auferstehung Jesu und seinen Erscheinungen vor den „Zeugen“ unterschieden wird. Sie sind darüber hinaus „Zeugen von allem, was er im Land der Juden und in Jerusalem getan hat“, d. h. sie sind Augen- und Ohrenzeugen des öffentlichen Lebens Jesu. Sie scheinen zudem dieses Leben als „messianisch“ zu bezeugen (vgl. dazu besonders 10,37f: Gott hat Jesus bei seiner Taufe im Jordan „mit Heiligem Geist und mit Kraft gesalbt“: deutliche Anspielung an die Messiaswürde; dazu Is 11,2; 61,1; vgl. auch noch Apg 2,36; 5,42; 8,5; 9,22; 17,3; 18,5).

Nun sind die Reden der Apg zwar von ihrem Verfasser Lukas stark geformt worden, dennoch spricht Lukas, wenn er die Apostel als „Zeugen“ des öffentlichen Lebens Jesu bezeichnet, nichts Ungeschichtliches oder Unwahrscheinliches aus. Niemand zweifelt daran, daß Jesus tatsächlich einen engeren Kreis von Jüngern um sich gesammelt hat, die seine Begleiter auf seinen Wanderungen und damit Zeugen seines Wirkens waren. Auch nach Mk 3,14 hat Jesus sich Zwölf erwählt, die immer „mit ihm“ sein sollten und auch nach Joh 15,27 können die Apostel Zeugnis für Jesus ablegen, weil sie „von Anfang an“ mit ihm waren (vgl. auch Joh 19,35; 1 Joh 1,2; 4,14). Nach Lk 1,2 sind nur jene „Augenzeugen“, die „von Anfang an“ dabei waren (*οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται*) die Garanten der echten Jesusüberlieferung. Auf ihre und „der Diener des Wortes“ „Überlieferungen“ stützt sich nach Lk 1,2—4 die „Zuverlässigkeit“ der christlichen Unterweisung.

Doch muß hier gleich noch eine wichtige Unterscheidung getroffen werden, nämlich jene zwischen „Ereignis“ und „Bericht“ („Überlieferung“). Ein Ereignis ist nicht identisch mit dem Bericht darüber. Ein Ereignis läßt sich zwar beobachten, aber der Beobachter steht unter subjektiven Bedingungen, die mit seiner Herkunft, seiner Bildung, seiner Aufnahme-fähigkeit und besonders mit seiner Absicht zusammenhängen. Ein Bericht kann so und so ausfallen, je nach der Absicht, die der Referent dabei verfolgt. Die evangelischen Berichte über Jesus von Nazareth sind erst nach Pfingsten entstanden^{5a}, in einer Zeit also, in der die apostolischen Augenzeugen des Lebens Jesu schon zu dem festen Glauben gekommen

^{5a} Sicherlich gilt das für einen Großteil der evangelischen Überlieferungen. Doch mag Jesus den Jüngern dann und wann gewisse Lehrresumés geboten haben (vgl. Mk 4,11); dazu H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte“*, in: *Studia Evangelica*, TU 73 Berlin 1959, 43—65, besonders 59—61; W.S. Taylor, *Memory and the Gospel Tradition*, in: *Theology Today* 15, 1959, 470—479; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1959, 8: „Es scheint zur Art der Lehre Jesu gehört zu haben, daß er vor allem in der Jüngerunterweisung Lehrzusammenfassungen gegeben hat, wie das in ihrer Art die Rabbinen auch taten. Die Amen-Worte sind durch ihre Einleitung als Offenbarungsworte gekennzeichnet und dürften zugleich Lehrresumés enthalten, die entsprechend ihrer Be-

waren, daß Jesus der verheißene Messias war. Und so entsteht wiederum die mit unserem Thema gegebene Frage: Ist dieser „Christus des Glaubens“, wie ihn die Zeugen verkünden, überhaupt identisch mit dem historischen Jesus, d. h. mit dem wirklichen Jesus von Nazareth? Stellen die evangelischen Zeugenberichte nicht vielleicht eine nachträgliche messianische „Übermalung“ eines Lebens dar, das in Wirklichkeit gar nicht messianisch verlaufen ist? Tragen die Apostel, etwa auf Grund der sogenannten Ostererlebnisse, die „Messiasdogmatik“ in das irdische Leben Jesu nachträglich hinein? Diese Frage hängt darum wesentlich mit einer anderen zusammen, die es zunächst zu beantworten gilt, mit der Frage nämlich: War das Leben des historischen Jesus messianisch oder nicht?

Gehen wir zur Beantwortung dieser schwierigen Frage von zwei Berichten des Mk-Evangeliums aus, die in der Tat echt Geschichtliches wiederzugeben scheinen. Da wird 6, 14 f. Parr. von Meinungen des Volkes über Jesus berichtet. Die einen sagen von ihm — und diese Ansicht scheint sogar nach 6, 14. 16 zu Ohren des Landesherrn Jesu, Herodes Antipas, gedungen und von ihm geteilt worden zu sein —: „Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden und deshalb wirken die Wunderkräfte in ihm.“ „Andere aber sagten: Er ist Elias; wieder andere sagten: Er ist ein Prophet wie einer von den Propheten.“ Nach 8, 27 f. Parr. hat Jesus selbst die Jünger eines Tages gefragt: „Für wen halten mich die Leute? Sie aber sagten zu ihm: Für Johannes den Täufer, und andere für Elias, wieder andere für irgendeinen von den Propheten.“ Diese teilweise abergläubischen (Jesus, der wiedererstandene Täufer!), teilweise mit der spätjüdischen Endzeiterwartung zusammenhängenden (Jesus, der Elias redi-vivus!) Ansichten lassen eine Doppeltes erkennen: 1. Die Meinungen im Volk, wer Jesus von Nazareth eigentlich sei, waren nicht einmütig; 2. niemand im Volk hält Jesus für den Messias^{5b}. Besonders die zweite Fest-

deutung eingeprägt worden sind“. Wie eine sorgfältige Analyse von 1 Joh 1, 1—3 zu zeigen vermag, wird hier der Ursprung der apostolischen Tradition über die Augen- und Ohrenzeugen auf „das Wort des Lebens“, das „erschieden“ ist, d. h. auf Jesus selbst zurückgeführt.

^{5b} Vgl. auch J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (RNT 2), Regensburg 1954, zu Mk 6, 15. — Dieser Befund gilt im wesentlichen auch für das Joh-Evangelium; auch nach ihm ist Jesu Messiaswürde nur im Glauben erkennbar. Die Samariterin kommt nur zu der Vermutung: „Ist dieser etwa der Christus?“ (4,29). Nach 7,26 fragen einige Jerusalemer: „Haben etwa die Oberen in Wahrheit erkannt, daß dieser der Christus sei?“, wenden dann aber selber sofort ein, daß Jesu Herkunft gegen eine solche Annahme sprechen würde. Aus der Bemerkung des Volkes in 7,31: „Der Christus, wenn er kommt, kann er mehr Zeichen tun als dieser tut?“ geht auch keineswegs hervor, daß sie in Jesus wirklich den Messias sehen. Nach 7,40 ff. gehen die Meinungen des Volkes über Jesu Wesen und Würde völlig auseinander, so daß „eine Spaltung

stellung muß man im Auge behalten. — Dazu noch gleich ein anderer Bericht aus der „Logienquelle“, also aus der ältesten Schicht der evangelischen Überlieferung, nach welchem Johannes der Täufer eines Tages, als er schon im Gefängnis war, einige Jünger zu Jesus schickte mit der Frage: „Bist der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten?“ (vgl. Mt 11, 2 f. Par.). Eine solche Überlieferung scheint als Erfindung der „Gemeinde“ unmöglich zu sein, da sie ja doch ein ganz eigentümliches Licht auf den Täufer wirft, das zu seinem sonstigen Bild in der evangelischen Überlieferung wenig paßt. Wie kam der Täufer zu diesem Vorgehen und zu dieser Frage? Offensichtlich auf Grund einer wirklichen Glaubenskrise gegenüber Jesus wegen der „Unmessianität“ seines Wirkens. Auch die Landsleute Jesu, die Nazarethaner, empören sich über seinen Anspruch in ihrer Synagoge und wenden dagegen ein: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder des Jakobus, Joses, Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?“ (Mk 6, 3 Parr.); und das Evangelium fügt hinzu: „Und sie nahmen Anstoß an ihm.“ Sein Anspruch in ihrer Synagoge und seine Herkunft ließen sich nach ihrer Meinung nicht miteinander vereinigen⁶.

Nach dem Dargelegten könnte man nun auf die Frage: War das Leben des historischen Jesus messianisch? zunächst mit einem „Nein“ antworten. Denn sonst hätte ihn sein Volk als den Messias erkennen müssen. Sein Volk aber sagt bis heute: Er war es nicht! Dennoch verkünden die apostolischen Zeugen und glaubt mit ihnen die Urkirche: Ἰησοῦς Χριστός, Jesus von Nazareth ist der verheißene Messias. Wie kamen sie zu dieser Überzeugung, wenn Jesu Wirken dem (zumindest äußeren) Anschein nach unmessianisch gewesen ist? Ergibt sich da nicht ein seltsamer Widerspruch zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“, zwischen Geschichte und Glauben also?

Auf die Frage: Wie kamen die Jünger Jesu so kurz nach seinem gewaltsamen Tod, an dessen Geschichtlichkeit niemand zweifelt, zu der Überzeugung: Jesus ist der verheißene Messias?, wird gewöhnlich die

in der Menge um seinetwillen“ entsteht, die nur beweist, daß Jesu Wirken nicht eindeutig „messianisch“ war. Und nach 12,34 ist gerade Jesu Hinweis auf seine kommende „Erhöhung“ (am Kreuz) für das Volk der große Einwand gegen seine Messianität! Nur ein paar einzelne kommen zu dem Glauben, daß Jesus der Messias ist, so Simon (1,41), Nathanael (1,49) und Martha (11,27). Erst der christliche Glaube bekennt Jesus als den Messias und Gottessohn (vgl. 20,31).

⁶ Zur Geschichtlichkeit dieser Szene vgl. Schnackenburg, Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung (Ms), 2—5. (S. 5: „Unter der Decke urchristlicher Überlieferung, die je nach Bedürfnis in den Dienst einer bestimmten Jesusdarstellung und Glaubensunterweisung gestellt ist, wird das vergangene Ereignis erkennbar und greifbar, wenn auch nach Zeit und Umständen nicht mehr völlig erhellbar oder rekonstruierbar.“)

Antwort gegeben: Auf Grund der „Ostererlebnisse“⁷. Aber selbst wenn man diese „Ostererlebnisse“ mit dem Neuen Testament als reale Erscheinungen des vom physischen Tod erstandenen Jesus von Nazareth und nicht bloß als „Visionen“, in denen die Jünger irgendwie Jesus als dem Tode überlegen erlebt haben sollen⁸, oder dergleichen betrachtet, ist nicht recht einzusehen, warum sie gerade den Glauben an die *Messianität* Jesu erweckt haben sollten, zumal sich die Meinung einer wunderbaren Erweckung des Messias vom Tod im Spätjudentum nicht findet und Schriftaussagen über sie erst im Licht gläubig-christlicher Schriftauslegung als solche erkannt werden konnten (vgl. etwa Apg 2, 25—28 = Ps 16, 8—11). Man kann höchstens sagen: Wenn Jesu Wirken trotz eines dagegen sprechenden Anscheins doch irgendwie messianisch war, konnten die Erscheinungen des Auferstandenen die Zeugen zu dem festen Glauben führen, daß er tatsächlich der Messias war.

Nun ist das urchristliche Bekenntnis Ἰησοῦς Χριστός keine Tautologie, sondern Χριστός ist nach dem Neuen Testament eine Glaubensprädikation über Jesus, und zwar nicht bloß über den Auferstandenen. Wenn die Zeugen bezeugen: „Jesus ist der Christus“, dann ist das in ihrem Verständnis vor allem ein Bekenntnis zum Gekreuzigten. Das ergibt sich aus den Formulierungen der Apg ganz eindeutig: „Diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, den hat Gott auferweckt“ (vgl. besonders 2, 36!). Der Gekreuzigte ist nach der apostolischen Verkündigung der Christus (vgl. auch 1 Kor 1, 23)!

Kehren wir von da zu unserer Ausgangsfrage zurück: Was bezeugen die Zeugen? Sie bezeugen Jesus als den Messias, aber in einem ganz eigentümlichen, mit dem Messiasverständnis des Spätjudentums nicht übereinstimmenden Sinn⁹. Inso-

⁷ Vgl. etwa Bultmann, Theol. des NT, 45.

⁸ Wer ernsthaft von „Visionen“ spricht, ist damit nicht der Aufgabe enthoben, sie auch wissenschaftlich aus den Quellen zu verifizieren; sonst bleiben sie ein phantastischer Faktor. Er muß dabei zeigen, wie es zu solchen Visionen bei den Aposteln gekommen ist („Das Wunder der Auferstehung hat . . . nicht in der inneren Beschaffenheit der Jünger seine zureichende Voraussetzung . . .“: G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, S. 196), wie sie wohl phänomenologisch geartet waren, warum sie gerade zum Auferstehungsglauben führten. Dieser Aufgabe kann nicht mit Hinweisen wie „Versuche menschlicher Sicherung des Glaubens“ usw. aus dem Wege gegangen werden. Die ntl. Auferstehungs- und Erscheinungsberichte im Sinn der Visionstheorie zu „interpretieren“, beruht bereits auf einer Vorentscheidung, die durch die Quellen nicht gedeckt ist. Wenn G. Ebeling sagt, daß der nachösterliche Glaube sich „als nichts anderes“ wisse „als das rechte Verstehen des vorösterlichen Jesus“ (ZThK 56, 1959, Beiheft 1, 27 f.), so entspricht dies nicht dem ntl. Textbefund und Verständnis des Osterglaubens. Die Quellenkritik wird nur allzuoft von der theologischen Sachkritik getrübt.

⁹ Man vergleiche nur die Übersicht über die spätjüdischen Messiasanschauungen bei Billerbeck, Kommentar zum NT aus Midrasch und Talmud, IV,

fern sie den Gekreuzigten als den Messias bezeugen und verkünden, bezeugen und verkünden sie einen „unmessianischen“ Messias!^{9a} Und darin liegt die eigentliche Kontinuität zwischen dem verkündigten Christus und dem historischen Jesus; denn Jesus selbst verstand offensichtlich seine Messianität „unmessianisch“. Zunächst steht einwandfrei fest, daß die apostolischen Augen- und Ohrenzeugen und mit ihnen die Evangelien das Leben Jesu nicht als messianisch im üblichen Sinn „ausweisen“¹⁰. Im Gegenteil: sie weisen — so muß man paradox formulieren — gerade das „unmessianische“ Leben Jesu als messianisch aus, wobei sie offenbar ein Messiasverständnis aufnehmen, das ihnen in der Schule Jesu selbst gegen ihr eigenes Widerstreben erst vermittelt worden war (vgl. Mk 8, 29. 31 f. Par.)¹¹ und wegen seiner Nichtkonformität mit dem spätjüdischen Messiasideal gar nicht Produkt einer „Gemeinde“, die ja zunächst selbst aus dem Judentum hervorgegangen ist, sein kann. Wer kritisch feststellt: Jesu Leben war nicht messianisch, stellt dies immer schon fest von einem bestimmten Messiasbild aus. Der eigentliche „Widerspruch“ liegt nicht zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“, in ihrer angeblichen Diskontinuität, sondern der eigentliche Widerspruch liegt zwischen dem historisch gesicherten Anspruch Jesu und der ebenso historisch gesicherten, scheinbaren „Unmessianität“ seines Wirkens. Dieser Widerspruch wurde offensichtlich von Freund und Feind als ärgerlich empfunden, von den Gegnern Jesu so sehr, daß sie seinen Anspruch als todeswürdige Gotteslästerung betrachtet haben. Er kann nicht der Messias sein, weil er nicht so handelt, wie der wahre Messias handeln müßte!¹² Um so ärgerlicher ist es, daß er dennoch

Register s.v. Messias (hält sich gegenwärtig verborgen, und zwar in Rom; ist vor seinem Auftreten unbekannt; kommt unerwartet, in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan; wird von Elias gesalbt und als Messias bekanntgemacht; erscheint aus dem Norden; offenbart sich auf dem Dach des Tempels, usw.). Auch das Messiasbild des Alten Testaments ist nicht einheitlich, zumal es sich im Verlaufe der Offenbarungsgeschichte immer mehr entfaltet. Wie differenziert auch im Spätjudentum die Messiasanschauung war, zeigen jetzt wieder die Qumrantexte. Vgl. dazu auch noch J. Bourke, *The wonderful Counsellor. An Aspect of Christian Messianism*, in: *CathBQu* 22 (1960) 123—143.

^{9a} Dies gilt auch für das Joh-Evangelium, fast noch mehr als für die synoptische Tradition. Denn Johannes sieht die „Herrlichkeit“ des Messias Jesus paradoxerweise gerade in seiner Erhöhung am Kreuze sich offenbaren!

¹⁰ Das betont auch Bultmann (vgl. *Theol. des NT*, 28: „Daran, daß Leben und Wirken Jesu, gemessen am traditionellen Messiasgedanken, kein messianisches war, läßt im übrigen die synoptische Tradition keinen Zweifel . . .“).

¹¹ Vgl. auch A. Vögtle, in *BZ, NF* 1 (1957) 254 f.

¹² Nach Targ. Is 9,5 nimmt z. B. der Messias die Tora auf sich, um sie zu beobachten (Billerbeck, III 570). Jesus dagegen scheint ein notorischer Gesetzesbrecher zu sein (Sabbatkonflikte)!

den Anspruch zu erheben scheint, als sei er doch der Messias oder gar noch mehr.

Zwar ist der messianische Anspruch Jesu nicht unbedingt durch seinen gewaltsamen Tod kritisch gesichert, obwohl nach den Berichten der Evangelien sein offenes Messiasbekenntnis im Prozeß der eigentliche und letzte Grund zu seiner Verurteilung durch den Hohen Rat war (vgl. Mk 14, 61 f. Parr.). Zum Tod konnte er zur Not auch als „Ketzer“ verurteilt worden sein¹³. Auch Stephanus wurde zum Tod verurteilt, obwohl er ganz gewiß nicht den Anspruch erhoben hatte, der Messias zu sein. Aber es gibt kritisch gesicherte *ipsissima verba* und *facta* Jesu, die seinen messianischen Anspruch noch deutlich durchhören lassen. E. Käsemann hat z. B. auf einige „Antithesen“ der Bergpredigt hingewiesen, in denen Jesus mit seinem ἐγὼ δὲ λέγω eine Autorität beansprucht, „welche neben und gegen diejenige des Moses tritt. Wer aber Autorität neben oder gegen Moses beansprucht, hat sich faktisch über Moses gestellt und aufgehört, ein Rabbi zu sein . . . der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst oder — er bringt die messianische Tora und das ist der Messias“; und so meint K.: „Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias¹⁴.“ Auch Jesu Basileiapredigt enthält deutlich Spuren seines messianischen Anspruchs und seines damit zusammenhängenden „heilsgeschichtlichen“ Selbstbewußtseins, so etwa der „Stürmerspruch“: „Von den Tagen des Täufers an bis heute wird das Himmelreich vergewaltigt und Gewalttäter reißen es an sich“ (Mt 11, 12; vgl. Lk 16, 16), womit Jesus seine und des Täufers Einladung an die „notorischen“ Sünder zum Eintritt in das Reich Gottes gegenüber seinen Gegnern zu rechtfertigen scheint¹⁵. An der Geschichtlichkeit dieses vieldiskutierten Logions ist nicht zu zweifeln, so wenig wie an jenem aus

¹³ Vgl. dazu E. Stauffer, Jerusalem und Rom (Dalp-Taschenbücher 331), Bern 1957, 113—122. — Mit unserer obigen Feststellung ist nur betont, daß der messianische Anspruch Jesu durch seinen gewaltsamen Tod nicht kritisch gesichert ist; nicht aber ist bezweifelt, daß der Messiasanspruch Jesu in der Tat in seinem Prozeß vor dem Hohen Rat eine wichtige Rolle spielte; vgl. dazu auch J. Blinzler, Der Prozeß Jesu (Regensburg 1960) 106—115, 129—137, und die Kontroverse zwischen Stauffer und Blinzler im Hochland 49 (1956/57) 561—568.

¹⁴ ZThK 51 (1954) 144 f. Man muß sogar im Hinblick auf das in Anm. 12 Gesagte betonen, daß aus den Antithesen der Bergpredigt ein noch höherer Anspruch Jesu entgegentritt als der nur messianische!

¹⁵ Vgl. Fr. W. Danker, Luke 16, 16 — An Opposition Logion, in: JBL 77 (1958) 231—243; F. Mußner, Der nicht erkannte Kairos, in: Biblica 40 (1959) 607 f.

der Verteidigungsrede gegen den Vorwurf des Teufelsbündnisses: „Wenn ich aber mit dem Geist (Finger) Gottes die Dämonen austreibe, ist in der Tat das Reich Gottes bei euch (schon) angekommen“ (Mt 12, 28 Par.); das Reich Gottes ist, zum mindesten zeichenhaft, schon angebrochen, weil der Messias bereits da und am Werk ist! Zweifellos hat also Jesus die Ankunft der eschatologischen Gottesherrschaft mit seinem persönlichen Auftreten in einen unlöslichen Zusammenhang gebracht. „Damit rückt aber die Frage nach Jesu Selbstbewußtsein an die Spitze der gesamten Rekonstruktion seiner Lehre; denn seine Eschatologie kann nicht mehr unter Absehung von demselben interpretiert werden“ (H. Conzelmann)¹⁶. Dieses „Selbstbewußtsein“ Jesu kann, weil es unlösbar mit seiner Reichsgottesbotschaft zusammenhängt und im Raum der alttestamentlich-jüdischen Tradition lebendig wurde, u. E. nur das messianische (wenn auch nicht allein) gewesen sein. Aber „unmessianisch“ (im Verstand des Spätjudentums) wie sein messianisches Tun war, entsprach auch seine Basileiaanschauung nicht jener des Spätjudentums, sondern war in den Augen der Musterfrommen sogar ein sehr unfrommer Greuel (Einladung an die Zöllner und Sünder!). Jesu Messiasanschauung lag einerseits weit „unterhalb“ der des Spätjudentums, anderseits weit darüber, wie etwa Jesu Haggadafrage nach der Davidsohnschaft des Messias (Mk 12, 35 ff. Parr.) beweist, mit der er aufmerksam macht, daß der messianische Davidssohn zwar seiner irdischen Herkunft nach Nachkomme des Königs David ist, seinem verborgenen Wesen nach aber als Throngenosse Gottes „der Herr“ Davids¹⁷. Gerade die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“, an deren Geschichtlichkeit man nicht zweifeln sollte¹⁸, weil sie in allen Schichten der evangelischen Überlieferung nur im Mund Jesu vorkommt und in der christologischen Prädikation der Urkirche keine Rolle mehr spielt, offenbart die einzigartige und eigenartige Spannung im messianischen Selbstbewußtsein Jesu: die mit dieser Selbstbezeichnung verbundenen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen transzendieren die spätjüdische Messiasanschauung nach „unten“ wie nach „oben“. Wenn der Menschensohn so heimatlos ist, daß er nicht einmal einen Platz hat, wohin er sein Haupt legen kann (vgl. Mk 8, 20 Par.), so wirft ein solches Logion zusammen mit jenem von Wandern-Müssen Jesu (Lk 13, 33)¹⁹

¹⁶ ZThK 56 (1959, Beiheft 1) 10.

¹⁷ Vgl. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, 45. J. Gnilka, Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT, in: Rev. de Qumran 2 (1960) 116—118.

¹⁸ Vgl. jetzt E. Schweizer, Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu), in: ZNW 50 (1959) 185—209; E. Stauffer, Messias oder Menschensohn, in: NT 1 (1956) 81—102.

¹⁹ Vielleicht ursprünglich sogar ein Menschensohn-Logion (?). Jedenfalls ein Logion von größtem „christologischem“ Ertrag, an dem die Frage nach dem historischen Jesus vielleicht besser aufgezeigt werden könnte als von irgend-

das bezeichnendste Licht auf sein „messianisches“ Berufsbewußtsein: Er geht als ein Fremder über die Welt, fast in Anonymität. Dies ist die eigentliche Ursache des scheinbar so „unmessianischen“ Charakters des Lebens Jesu! Aus ihr resultieren die so schwankenden Urteile des Volkes über Jesus, und letzten Endes das „Skandalöse“ seines Wesens und der eigentümliche „Widerspruch“ zu seinem Anspruch. Aus ihr resultiert schließlich auch das „Messiasgeheimnis“ des Markusevangeliums. Und diesen Messias bezeugen die Zeugen und keinen anderen. Der Einwand des Unglaubens gegen dieses Zeugnis bleibt bis heute; er resultiert selbst aus dem „Skandal“, den der historische Jesus darstellt. Jesus hat nicht umsonst einmal, gerade im Hinblick auf das scheinbar „Unmessianische“ seines Lebens, den Makarismus ausgesprochen: „Heil dem, der sich an mir nicht ärgert“ (Mt 11, 6 Par.). Jesu messianisches Selbstbewußtsein ist „unmessianisch“ — für das Empfinden seines Volkes! Damals wie heute.

G. Ebeling hat im Zusammenhang mit unserem Thema die Frage aufgeworfen: „Was ist in Jesus zu Sprache gekommen?“ und darauf die Antwort gegeben: d e r G l a u b e ²⁰! Das könnte, so es richtig verstanden ist, eine tiefe Einsicht sein, die genau mit dem zusammenhängt, was wir vorher dargelegt haben: In Jesus ist der Glaube zu Sprache gekommen, gerade weil sein Auftreten „unmessianisch“ zu sein schien. Dies e i n b a r s o o f f e n k u n d i g e „Unmessianität“ des Lebens Jesu schuf Raum für den Glauben! Man muß allerdings dabei das Wort „Glauben“ so verstehen, wie es das Neue Testament tut; nach dem NT wird der Glaube konkret als Glaube „an Jesus“. Und „an Jesus glauben“ heißt im Sinn des NT: das Zeugnis der Zeugen, daß Jesus trotz seines „unmessianischen“ Wesens der verheißene Messias war, gläubig annehmen, und in diesem Glauben stets das Ärgernis überwinden, daß der historische Jesus dargestellt hat und darstellt. Das Zeugnis der Zeugen ist ein G l a u b e n s - Zeugnis, aber nicht auf Grund der Ostererlebnisse, sondern auf Grund der in diesem Zeugnis zur Sprache kommenden E i g e n a r t des historischen

welchen anderen Überlegungen aus. Vgl. auch E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1955, 35—74. — Der eigentliche „Bruch“ im Leben Jesu liegt nicht zwischen Karfreitag und Ostern, also zwischen Tod und Auferstehung, sondern wesentlich früher: dort nämlich, wo „der galiläische Frühling“ allmählich zusammenbricht und auf Grund dessen sich eine ganz neue Stufe im Leben Jesu zeigt: Der Weg zum Leiden. Die Spuren dieses Bruches sind in der synoptischen Überlieferung noch deutlich erkennbar, wenn die Evangelisten auch das Leben Jesu bis zum Karfreitag als eine „nach vorne verlängerte Passionsgeschichte“ darstellen — eben als Folge der späteren Rückschau, in der das Leben Jesu immer mehr eine Entwicklungs-Einheit darstellte. Im vierten Evangelium ist der Fall anders gelagert; doch kann darauf in diesem Rahmen nicht eingegangen werden.

²⁰ ZThK 56 (1959, Beiheft 1) 21—24.

Jesus. Die „Ostererlebnisse“ waren für die Zeugen (auch) eine göttliche Hilfe in der Überwindung jenes Ärgernisses, das man am historischen Jesus nehmen kann. Einer solchen Hilfe bedarf der Mensch. Auch wir? Das führt zu unserer dritten Frage.

3. Was haben das Zeugnis der „Zeugen“ und unser Glaube an Jesus miteinander zu tun?

Glauben an Jesus im Sinne des Neuen Testaments heißt bis heute: Das Zeugnis der Zeugen annehmen, daß Jesus der Christus ist. Wir nehmen dieses Zeugnis nicht einfachhin an, sondern weil wir das begründete Vertrauen haben, daß im Zeugnis der Zeugen der wirkliche Jesus anwesend ist und zur Sprache kommt²¹. Wir sprechen dabei nicht einfach Glaubensformeln nach (außer aus Gedankenlosigkeit), sondern nehmen das Zeugnis als Zeugnis wirklichen Geschehens, obwohl wir selbst nicht in der Lage sind, das Zeugnis der Zeugen persönlich zu verifizieren. Niemand von uns kann „beweisen“, daß Jesus von Nazareth der Christus war. Man kann freilich folgendes tun: man kann von dem Zeugnis der Zeugen absehen, in ihrem Zeugnis nur Dokumente sehen, die Zeugnis vom Glauben anderer ablegen und an sie die historisch-kritische Frage stellen: Wer war Jesus „eigentlich“, wenn ich ihn einmal „unbefangen“, also nicht mit den gläubigen Augen der Zeugen, sehe? M. a. W.: ich kann den Versuch machen, mir aus den Dokumenten des urchristlichen Christuszeugnisses einen „historischen“ Jesus kritisch zu erarbeiten, indem ich das evangelische Christusbild von seinen nachösterlichen „Übermalungen“ wieder „befreie“. Man könnte solchen Versuchen gegenüber auf die verborgene Vorentscheidung hinweisen, mit der hier das Jesusbild erarbeitet oder im Hinblick auf das so verschiedene Ergebnis solcher Versuche, wie etwa im Fall der Jesusbücher von Bultmann²² und Stauffer²³, auf die Fragwürdigkeit der angewandten Methode. Aber wir wollen lieber fragen: Welche normative Geltung besitzt ein solch „kritisch erarbeiteter“, „historischer“ Jesus für unser Glaubensbewußtsein? Darauf gibt es nur die Antwort: Keine! Darum lieber eine andere Frage: Warum sind überhaupt verschiedene Urteile über Jesus von Nazareth möglich, damals wie heute? Das liegt nicht, wie wir sahen, am Zeugnis der Zeugen, sondern am Wesen des historischen Jesus. Dieses Wesen ist eine eigenartige Dialek-

²¹ Vgl. dazu auch die sehr erwägenswerten Darlegungen von B. Welte, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: ThQuSchr 134 (1954) 1–18.

²² Jesus. (13.–14. Tausend), Tübingen 1951.

²³ Jesus. Gestalt und Geschichte. (Dalp-Taschenbücher 332), Bern 1957. — Die Botschaft Jesu. Damals und heute. (Dalp-Taschenbücher 333), Bern 1957.

tik oder Spannung zwischen Enthüllung und Verhüllung: Eben wieder die „heimlichen Epiphanien“ der messianischen Doxa Jesu, im nächsten Augenblick wieder totale Anonymität (vgl. etwa Mk 9,8 Parr.)! Das bezeugen die Zeugen.

Ist es überhaupt möglich, das Zeugnis der Zeugen zu umgehen? Grundsätzlich schon deswegen nicht, weil ich zum historischen Jesus nur über die neutestamentlichen Dokumente vorstoßen kann, in denen das Zeugnis der Zeugen aufbewahrt ist. Gegenüber dieser Tatsache könnte jedoch, wie es in den oben genannten Jesusbüchern geschieht, zur Not die historische Kritik zu Hilfe kommen. Wie ist es aber mit dem theologischen Rang des Zeugnisses der Zeugen²⁴? Ist das Zeugnis der Zeugen für meinen eigenen Jesusglauben normativ? Es scheint, daß man diese Frage nach dem Verständnis des Neuen Testaments bejahen muß. Das Leben Jesu war, so sahen wir, nicht „eindeutig“; die Urteile seiner Zeitgenossen über ihn waren widersprechend. Das Leben Jesu, ja Jesu Wesen selbst, bedurfte notwendig einer Auslegung, die seinem Geheimnis entsprach. Wir brauchen nun nicht zu zweifeln, daß dazu niemand mehr in der Lage war als jene apostolischen Augen- und Ohrenzeugen, die „von Anfang an“ in die Schule Jesu gegangen waren, die auch Zeugen seiner Erscheinungen nach der Auferstehung waren. Gerade auch ihr Messiasbild mußte in der harten Schule Jesu seine Wandlungen durchmachen, und endgültig ging ihnen das Geheimnis Jesu erst auf, als sie Pfingsten mit dem „Geist der Wahrheit“ ausgestattet wurden. Ohne ihre Berichte wären die evangelischen Biographien Jesu nie entstanden oder mindestens ganz anders ausgefallen, wie die später entstandenen apokryphen Evangelien zeigen; da bemächtigt sich der Mythos und die Legende des Lebens Jesu. Wir können überzeugt sein, daß im evangelischen Zeugnis der Zeugen der historische Jesus wirklich noch anwesend ist, darin jedenfalls so anwesend ist wie sonst nirgends. Umgekehrt muß man mit Recht bezweifeln, ob er in den modernen Jesusbüchern wirklich ganz und unversehrt anwesend ist. Der „historische“ Jesus der modernen Jesusbücher ist nur allzu leicht ein Produkt des menschlichen Geistes, nicht jenes Geistes, der sich nach dem Neuen Testament mit dem Zeugnis der Zeugen verband und es erst ganz zum Glaubenszeugnis für Jesus von Nazareth werden ließ. Unsere dritte Frage: Was haben das Zeugnis der Zeugen und unser Glaube an Jesus miteinander zu tun? kann nur dahingehend beantwortet werden: Unser Glaube an Jesus hat sich am Zeugnis der Zeugen zu normieren. Nur dann habe ich Gewißheit, daß mein Glaube an Jesus sich auf den wirklichen, historischen Jesus richtet und nicht auf ein Phantom oder Wunschbild des mensch-

²⁴ Vgl. zu dieser Frage auch die ausführlichen Darlegungen in meinem Aufsatz: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, a. a. O. 240—250.

lichen Geistes. Der Glaube avisiert Reales, im Falle unseres Themas besser gesagt: Geschichte²⁵. Der eigentliche Grund meines Glaubens an Jesus ist zwar nicht der historische „Beweis“, auch nicht das Zeugnis der Zeugen, sondern jener Geist, von dem Paulus gesagt hat: „Niemand kann

²⁵ Ein Dualismus zwischen Glauben und Geschichte führt zur Perversion des Glaubens und der Rückzug auf das reine „Glaubenszeugnis“ — ob im Sinne Kählers oder der kritischen Leben-Jesu-Forschung — verweist das Christentum in einen unwirklichen und ungeschichtlichen Raum, was zur Spaltung des Bewußtseins — nämlich des „gläubigen“ und des „wissenschaftlichen“ —, zum mindesten aber zu einem unerträglichen *sacrificium intellectus* führt. Die Verkündigung wird zudem unwahrhaftig, wenn sie das apostolische Christuszeugnis zwar noch kräftig nachspricht, unter der Hand aber dieses Zeugnis längst „entmythologisiert“ und von seinen „Übermalungen befreit“ hat. Damit ist keineswegs gesagt, daß das Problem des „historischen Jesus“ nicht gesehen werden soll oder darf. Wir versuchen selbst in diesem Vortrag einen bescheidenen Beitrag zur Lösung dieses schwierigen Problems zu bieten. Die berühmte „Verlegenheit“ ihm gegenüber entsteht nur dann, wenn man bei seiner Erforschung von vornherein von bestimmten Voraussetzungen geleitet ist, die etwa die ernsthaft gestellte Frage nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens oder nach der Echtheit der Logien Jesu unter den Verdacht rücken, man wolle mit ihrer Feststellung nur seinen Glauben „durch die Beziehung auf eine objektiv konstaterbare Größe sichern“ (nach der Formulierung von E. Käsemann, in: EvTh 12, 1952/53, 466). In Wirklichkeit geht es bei der Frage nach dem historischen Jesus in erster Linie nicht darum, ob der Glaube an Jesus historisch „gesichert“ ist, sondern darum, ob in der Verkündigung bisher richtig über Jesus von Nazareth geredet wurde oder nicht. Stellt die historische Kritik fest, daß der historische Jesus in der Tat ein anderer war als der verkündigte Christus, dann war das kirchliche Kerygma über ihn „leer“ (um mit 1 Kor 15, 14 zu sprechen), „leer auch unser Glaube“. Zweifellos hat G. Ebeling recht, wenn er betont, daß der historische Jesus „Kriterium der Christologie“ sei. „Wäre zu erweisen, daß die Christologie keinen Anhalt habe am historischen Jesus, vielmehr eine Mißdeutung Jesu sei, so wäre die Christologie damit erledigt“ (ZThK 56, 1959, Beiheft 1, 15). Der christliche Glaube „würde, indem er den Anhalt am historischen Jesus verliert, vielleicht nicht schlechthin gegenstandslos, aber er würde doch den Gegenstand los, den die christliche Verkündigung stets als den zentralen Glaubensgegenstand ausgegeben hat“ (Ders., Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1960, 51). Dieser Konsequenz sollte man mutig ins Auge sehen und ihr nicht mit theologischer Dialektik aus dem Wege gehen.

Selbstverständlich sind historische Aussagen und Glaubensaussagen nicht einfach identisch. Aber mit dieser Feststellung darf man sich nicht begnügen. Denn die Glaubensaussage richtet sich auf Reales (das sichtbar und unsichtbar sein kann) und Geschichtliches, oder auf ein Nonsens. Ein Drittes gibt es nicht. Was die christliche Glaubensaussage von der historischen Aussage unterscheidet, ist dies, daß die erste über die zweite hinaus eine Feststellung an ihrem Gegenstand macht, die dem „neutralen“ Beobachter nicht ohne weiteres sichtbar ist. So „sah“ und „sieht“ es nur der Glaube Jesus „an“, daß er mehr ist als der Zimmermann von Nazareth. Dieses „Mehr“, das der Glaube über ihn

sagen: J e s u s ist der Herr, als nur im Heiligen Geist“ (1 Kor 12, 3). Dieses innere Zeugnis des Geistes, das mir meinen Jesusglauben zur Gewißheit macht, ist aber kein anderes als das Zeugnis der Zeugen (vgl. Apg 5, 32; Joh 15, 26 f.). Beide, der Geist und die Zeugen, bezeugen mir:

Jesus von Nazareth ist der Messias und Herr.

aussagt, meint aber dennoch eine Wirklichkeit in und an Jesus, die dem Auge des Ungläubigen verborgen bleibt (vgl. Joh 1, 14). Die Glaubensaussage bildet keinen ideologischen „Überbau“ über der Geschichte. Die ganze heutige Problematik, die mit dem Thema „Der historische Jesus“ gegeben ist, leidet vielfach — so ist mein Eindruck — an der Ungeklärtheit fundamentaltheologischer und philosophischer Vorfragen, wie jener nach dem Verhältnis von Glauben und Geschichte, Glauben und Wissen, Existenz und Ontologie. Es wird viel zu rasch mit Schlagwörtern wie „Objektivierung“, „Sicherung“, „Kerygma“ usw. herumgeworfen, die die wirkliche Sicht des Problems nur erschweren. Vgl. zu diesen Fragen auch W. Kamlah, *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz* (Stuttgart 1960), besonders S. 56—72 („Satzwahrheit und Existenzwahrheit“).

Die gottmenschliche Wirklichkeit des Glaubens

Von Professor Otto Semmelroth S.J., Frankfurt a. M.

Wenn ein Studierender den Plan seines Studienganges zu ordnen beginnt, so werden alle einzelnen Maßnahmen von der Grundfrage bestimmt, was man sich studierend aneignen müsse. Weder beim Examen noch in der Berufsausübung wird sonderlich danach gefragt, wie einer zum Besitz seines Wissens gekommen ist; noch weniger danach, wie eigentlich Wesen und Psychologie jener Bemühung aussieht, in der man sich sein Wissen angeeignet hat. Es geht vielmehr um die Ergebnisse, den Inhalt angeeigneten Wissens und die Fähigkeit, etwas damit anzufangen.

Auch der Glaube ist Aneignung von Inhalten, die man sogar in Sätzen wiedergeben kann. Und doch liegt hier die Sache ganz anders. Nicht die Inhalte als solche bestimmen den existentiellen Sinn und das Ziel des Glaubens. Der Glaube will nicht als hilfreiche Hand den Nichtwissenden in jenen Bereichen durch das Dunkel führen, die der menschliche Geist allein nicht mehr auflichten kann. Zwar ist der Glaube ein Ja zur Wahrheit, und doch hat er einen anderen Sinn als Erkenntnis und Wissenschaft, die ja nicht weniger ein Ja zur Wahrheit sind.

Glaube ist der Grundakt der christlichen Religion. Christliche Religion ist gerade Vollzug des Glaubens. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Röm 1, 17; Gal 3, 11; Hebr 10, 38). So hat das Neue Testament mit einem Zitat aus dem Alten die dieses zur Vollendung bringende Existenz des in Christus erworbenen Heils bestimmt. Dann aber heißt es die Fundamente unseres christlichen Daseins prüfen, wenn wir zu klären versuchen, was Glauben eigentlich heißt. Es ist also nicht ein Thema unter vielen, die auf ihren christlichen Sinn zu befragen interessant sein mag. Dieser Blick in die Mitte unserer Religion setzt den Blickenden einer Forderung aus. Denn Glauben erweist sich als gott-menschliche Wirklichkeit. Wo aber Gott in den Blick kommt, wenn auch eingesenkt in die menschliche Wirklichkeit, hört die sachliche Gegenständlichkeit auf; es wird Forderung gehört. Das wird sich zeigen, wenn wir ein wenig auseinanderlegen, was die eine Wirklichkeit des Glaubens ist: Die göttliche Komponente zuerst: Glaube als Gnade; dann zwei menschliche Komponenten, Glaube als Erkenntnis und Glaube als Entscheidung.

I. Glaube als Gnade

1. Mit der Aussage zu beginnen, der Glaube sei Gnade, wird vielleicht einiges Erstaunen zeitigen. Natürlich nicht darüber, daß der Glaube als eine gnadenhaft geschenkte Wirklichkeit bezeichnet wird. Daß der Mensch nicht durch seine eigene Kraft allein, sondern nur „geweckt und unterstützt

von der göttlichen Gnade den Glauben aus der Verkündigung (Röm 10, 17) aufnimmt¹“, kann bei keinem Christen Überraschung wecken. Daß aber unter den drei Teilaussagen, deren Konvergenz erst die komplexe Wirklichkeit Glauben darstellt, zuerst die Gnadenhaftigkeit des Glaubens behandelt wird, scheint nicht ganz den Akzenten zu entsprechen, wie sie die katholische Theologie verteilt, wenn sie vom Glauben spricht².

Gerade in der Frage des Glaubensaktes findet sich nämlich eine Vorstellung zugespitzt wieder, die einer ergänzenden Korrektur bedarf. Es ist ein Grundanliegen katholischer Anthropologie, daß der Mensch auch in der Sünde seine personale Eigenständigkeit nicht verliert. Daraus erwächst aber leicht die Vorstellung, die personalen Entscheidungsakte des Heils, also auch den Glauben, vollziehe der Mensch, soweit es ihren psychologischen Bestand angeht, aus eigenen Kräften. Was die Gnade bei diesen Akten leiste, sei nur eine Erhebung dieser in sich unverändert bleibenden personalen Akte auf jene Seins- und Wertebene, die sie als Teilnahme am göttlichen Leben qualifiziert. Es wird zwischen der tatsächlichen Existenz dieser Akte und ihrer gnadenhaften Übernatürlichkeit in einer Weise unterschieden, die sehr nach einer zweistöckigen Wirklichkeit anmutet oder den Eindruck erweckt, diese Akte würden aus ihrem vom Menschen allein begründeten Bestand gewissermaßen nachträglich auf eine göttliche Ebene erhoben. Höchstens noch insofern die Gnade behilflich ist, leichter zu vollziehen, was ohne sie zu schwierig wäre, geht nach dieser allzu gängigen Vorstellung die Gnadenwirksamkeit Gottes in die Existenz dieser Akte ein. Mit anderen Worten: Diesen Glauben scheint es, soweit er menschlich-persönliche Tat ist, auch ohne Gnade geben zu können; nur insofern diese Tat gottmenschliche Bedeutung und Heilmacht haben soll, müßte sie in Gnade geschehen. Wenn es so wäre, müßten wir allerdings zuerst die menschlichen Komponenten des Glaubens herausarbeiten und erst nachträglich das göttliche Moment, das den menschlichen Glauben zur Gnade und Tugend macht.

2. Diese gängige Vorstellung bedarf einer doppelten Korrektur, wenn wir im rechten Verständnis des Glaubens spüren wollen, wie sehr die Gnadenhaftigkeit des Glaubens am Anfang unserer Besprechung stehen muß. Korrigiert oder überprüft werden muß zunächst die verwandtschaftliche Beziehung des Glaubens mit dem menschlichen Erkennen. Und zweitens bedarf unsere Vorstellung von dem, was Gnade ist, einer Kontrolle. Man wird nämlich das Thema „Glaube als Gnade“ als religiöse Poesie und daher nicht ganz ernst nehmen, wenn man Glaube zu sehr mit sachlichem

¹ Konzil von Trient, 6. Sitzung, 6. Kap. - Denzinger 798.

² Einen exemplarischen Blick in die hier mögliche innerkatholische Auseinandersetzung gibt W. Bartz, Das Problem des Glaubens, in Auseinandersetzung mit Jos. Kleutgen behandelt. Trier 1950.

Erkennen gleichsetzen und Gnade als unpersönliche Hilfskraft zur Anregung der geistigen Aufnahmefähigkeit unseres Verstandes verstehen will.

Eine enge Verwandtschaft hat ja der Glaube tatsächlich mit dem Erkennen. In beidem tritt Wahrheit in den Besitz des Menscheingeistes ein. Aber die Verwandtschaft darf den wesentlichen Unterschied nicht übersehen lassen, der sich nicht so sehr in den Gegenständen spiegelt, die angeeignet werden, sondern mehr in der Art und Weise ihrer Aneignung. Darin leuchtet nämlich die verschiedene Sinn- und Zielbestimmung von Glauben und Erkennen auf.

Wo der Mensch erkennt, steht er Objekten gegenüber. Aber er begegnet nicht. Das Objekt wird erkannt, und der Erkennende eignet es sich an. Auch die Hilfe, die ein anderer durch Belehrung und Anleitung dabei leisten mag, ändert daran nicht viel. Allenfalls begegnen Lehrender und Lernender einander. Aber der Gegenstand, um den sie sich gemeinsam bemühen, bleibt Objekt und wird angeeignet. Die Initiative liegt ganz auf seiten des Erkennenden. Er übt im Erkennen einen Teil jener Herrschaft aus, die ihm als Auftrag vom Schöpfer mitgegeben wurde: „Macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28).

Der Glaube dagegen geschieht nicht aus der Initiative des Glaubenden. Wohl bleibt es seiner Freiheit überlassen, ob er sich zum Glauben öffnet oder verschlossen bleibt. Ist er aber bereit, in den Glauben einzutreten, so hat er seine Initiative abgegeben. Nicht er eignet sich eine Wirklichkeit an, sondern er nimmt sie wie ein Geschenk entgegen - Geschenk in jenem vollen Sinn des Unbeanspruchbaren, aber auch der personalen Begegnung in gegenseitiger Hingabe. Der Glaubende steht nicht dem gegenständlichen Inhalt gegenüber, sondern der Person, die ihn mitteilt. Der Glaube setzt also die schenkende Tätigkeit der offenbarenden Person, Gottes, voraus. Die Offenbarung glaubend, nimmt man Gott nicht sachliche Inhalte aus der Hand, um sich mit ihnen wie mit Gegenständen zu beschäftigen. Im Glauben geht es um den offenbarenden Gott, von dem man die formulierbaren Inhalte entgegennimmt, weil er darin von sich selbst sprechend sich selbst mitgeteilt hat.

Die Heilige Schrift zeigt deutlich, daß die Offenbarung Gottes in Wort und Werk zugleich geschieht. Fast kann man sagen: Das Ereignis des göttlichen Schöpfungs- und Heilswirkens ist selbst Wort, insofern Gott den Menschen darin anfordert. Umgekehrt erweist sich das Wort der göttlichen Selbstmitteilung als Werk, insofern es dem Menschen vergöttlichen Anteil am Gottesleben gibt. Die Offenbarung will nicht nur Wort sein: man könnte sie dann gar zu leicht als rein intellektuellen Vorgang mißverstehen. Sie will aber auch nicht nur Werk sein: zu leicht könnte man sie dann als bloß sachlichen Zusammenhang von Ursache und Wir-

kung fehldeuten. Als Wort sucht das Wirken der göttlichen Liebe das menschlich-personale Gegenüber. Als Werk besitzt der persönliche Anspruch der Offenbarung die wirkliche Fülle des sich mitteilenden Gottes.

3. Ist es aber überhaupt wahr, daß der Glaube erst als Entgegennahme der göttlich-gnadenhaften Selbstmitteilung möglich ist? Hat nicht die Offenbarung Gottes längst diesen Charakter eines Geschenkes an den Menschen verloren? Gottes Offenbarung ergeht doch gar nicht an den einzelnen Menschen, wie es dem Geschenk eigen ist, sondern an die Kirche als ganze. Und das Ereignis ihres Ergehens ist vom hier und jetzt glaubenden Menschen durch eine Geschichte von zweitausend Jahren getrennt. Denn nach katholischer Überzeugung hat die Selbstoffenbarung Gottes in Christus, den die Apostel als Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung entgegennahmen, ihr Ende. So scheint also die göttliche Offenbarung viel zu sehr in das Dunkel geschichtlicher Vergangenheit gehüllt, als daß sie den Glauben, der Ja zu ihr sagt, zu einem Geschenk der Gnade machen könnte. Und diese geschichtliche Ferne wird durch die vermittelnde Tätigkeit institutioneller Organe überbrückt, die den Charakter einer persönlichen, hingebenden Begegnung Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott fast mehr zu verschleiern als zu bezeugen scheinen. Die glaubende Aneignung dieser Gottesoffenbarung erlebt der Mensch also fast ebenso als sachliche Feststellung von vorliegenden Ergebnissen wie beim Erkennen und Studieren auch. Die Offenbarungswahrheiten „liegen vor“. Sie sind, wenn auch von Gott gegeben, so doch in einem objektiven kirchlichen Glaubenskanon vergegenständlicht. Und man scheint sie aufnehmen zu können, ohne dem sprechenden Gott zu begegnen. Wieso das Gnade sei, das heißt Geschenk Gottes an diesen Menschen persönlich, ist nicht mehr leicht erfindlich.

Gerade diese Beobachtung nun rührt an einen schwachen Punkt unserer Vorstellung von Gnade überhaupt. Sie ist uns oft wie ein Ding, das uns Gott schenkt; das wir ihm aus der Hand nehmen und im eigenen Herzen niederlegen, ohne uns weiter viel um den schenkenden Gott zu kümmern. Sie scheint wie eine Medizin, die uns Gott verschreibt, um die Kräfte zu stärken, die nach wie vor unsere eigenen bleiben. So mag der Glaubende aus der Hand der lehrenden Kirche dankbar entgegennehmen, was Gott früher einmal bezeugend mitgeteilt hat. Wie aber sollte er sich hier und jetzt von Gottes gnädigem Handeln betroffen fühlen, wenn er eine zweitausend Jahre alte Offenbarung glaubt?

Um die Gnadenhaftigkeit des Glaubens und der von ihm aufgenommenen Gottesoffenbarung recht zu sehen, müssen wir ein wenig vorsichtiger an die Aussage herangehen, daß Gottes Offenbarung mit Christus und der apostolischen Zeit ihr Ende habe. Diese dem katholischen Bekenntnis eigene Überzeugung kann man nämlich auch sehr mißverstehen. Der

Inhalt dessen, was Gott geoffenbart hat, wird allerdings über Christi Wort und seine Wiedergabe durch die Apostel hinaus keine Erweiterung erfahren. Über Christus hinaus teilt Gott keine neuen Aussagen über sich und sein Wirken mehr mit. Aber was bedeuten diese Inhalte? Sie sind keine Aussagen und Belehrungen für Bücher, sondern gewissermaßen Konservierung eines Heilswirkens, das dadurch, daß es späteren Geschlechtern verkündigt wird, seine dynamische Heilskraft an ihnen auswirken soll. Für diese Verkündigung sorgt die Kirche, der Christus die wirkkräftigen Organe dafür eingestiftet hat. Aber das sind eben „Organe“; nicht äußere maschinelle Instrumente, sondern lebenddurchwirkte Hüllen und Zeichen einer geheimnisvoll innerlichen Wirklichkeit, die sich im Mitteilen der ein für allemal gesprochenen Offenbarungsinhalte den angesprochenen Menschen mitteilt. Gott selbst ist diese innerliche Wirklichkeit. Und im einen und gleichen Wort, das er der Kirche in Christus gesagt hat und das er durch die Institutionen der Kirche weitersagen läßt, senkt er sich selbst dem angesprochenen Menschen ein. Was der nie erreichte, aber doch eigentlich gemeinte Sinn jedes persönlichen Sprechens ist - nicht einen sachlichen Inhalt, sondern den Sprechenden selbst zum anderen gelangen zu lassen -, das erfüllt sich im Wort der göttlichen Offenbarung: Das Wort das Gott über sich selbst spricht und durch die Verkündigung der Kirche weiterklingen läßt, ist Verheißung, Zeugnis und Unterpfand dafür, daß er sich selbst gnadenhaft in die Person des Menschen, der das Wort hörend, glaubend aufnimmt, einsenkt.

Das gesprochene Wort der Offenbarung, das aus Christi Mund und vor ihm durch die Propheten des Alten Bundes kam (Hebr 1,1), ist endlich und zeitlich. Deshalb kann es nur durch wiederholte Verkündigung der Kirche zu den Menschen anderer Räume und späterer Zeiten gelangen. Aber der das Wort sprechende Gott ist unendlich und überzeitlich und daher allen Wiederholungen seines leiblich ausgesprochenen Wortes gleichzeitig. So kann die eine schenkende Mitteilung Gottes, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein, differenziert werden in die vielen diesseitigen Verkündigungen, in denen allen Gott sich den Menschen einsenkt und Glauben stiftet.

Dadurch wird das Glauben des Menschen keine neue gegenständliche Offenbarung, nicht einmal eine Erleuchtung im Sinne der Mitteilung inhaltlich neuer Erkenntnisse. Aber Gott macht sich im glaubenden Aufnehmen seiner uralten Offenbarungswahrheit geltend. Wenn der Glaubende seine Glaubensbereitschaft an eine bestimmte Wahrheit der alten Offenbarung wendet, dann registriert er nicht nur einen früher gesprochenen Satz. Er erfährt vielmehr ungegenständlich auch den sprechenden Gott. Das Offenbarungswort mit seinem Inhalt ist ein für allemal gegeben. Aber aufgenommen, gehört, geglaubt wird es je neu, hier und jetzt in der Entscheidung der glaubenden menschlichen Person. Es wäre

aber sonderbar, wenn der lebendigen Glaubensentscheidung des Menschen ein totes, in einem Satz konserviertes Offenbarungswort Gottes gegenüberstände. Nein, wo dieses ein für allemal gegebene Offenbarungswort von einem lebendig glaubensbereiten Menschen aufgenommen wird, wirkt Gott in lebendiger Kundgabe und teilt sich an diesen Menschen mit. In diesem Sinne kann man eben doch sagen: Es geschieht aktuelle Offenbarung an diesen Menschen. Nicht als wenn ihm ein neuer, früher noch nicht mitgeteilter Inhalt gesagt würde. Aber im alten Inhalt bezeugt sich Gott gnadenhaft, er schenkt sich als Gnade dem Menschen.

So ist der Glaube Gnade. Im glaubenden Ja zur offenbarten Wahrheit nimmt der Mensch Gott selbst in sich auf, der sich in seinem Inneren bezeugt. Der Glaubende ist Nachbild jenes Urbildes aller Glaubenden, der Mutter des Herrn, die im Jawort ihres Glaubensgehorsams den menschwerdenden Gott als Prinzip aller Heiligung in unsere Geschichte aufnahm. So nimmt der Glaubende im Ja zu geprägten Sätzen der Offenbarung das Selbstzeugnis Gottes auf, der dadurch im Menschen gnadenhaft anwesend wird. „Nur der, dessen Seelengrund von Gott selbst berührt ist, vermag das gewaltige in Christus erschienene Neue, die Fülle der christlichen Verkündigung, in ihrer überzeugenden Kraft zu erfahren und mit einer Gewißheit ohne gleichen zu bekennen“³.

II. Glaube als Erkenntnis

Da wir nun von dieser göttlichen Komponente gesprochen haben, die den Glauben zur Gnade macht, mußten wir doch immer betonen, daß es Wahrheiten und Aussagen sind, an denen der Glaube Tat wird. Wenn wir davon sprechen, die im Glauben sich ereignende ungegenständliche Selbstbezeugung und Mitteilung Gottes sei die Gnade, die den Glauben übernatürlich macht, dann heißt das nicht, es könne ohne Gegenstände Glauben geben. Personal bewußt, existentiell vollziehen kann der Mensch die Begegnung mit Gott nur dann, wenn Gott aus seiner absolut geistigen, ungegenständlichen, weltlosen Wirklichkeit in irgendeiner Weise Gegenstand wird, wenn er greifbar, welthaft dem Menschen gegenübertritt und sich in Ausdrucksmitteln darbietet. Gewiß geht es im Glauben nicht eigentlich um Bereicherung des Wissens mit sachlichen Feststellungen, sondern um das Einswerden der Personen Gottes und des Menschen. Aber eben dies ist im Bereich des Menschen nicht möglich ohne Begegnung. Also muß die Einswerdung im Gegenüberstehen beginnen. Der göttlichen Komponente müssen menschliche entsprechen, damit im Glauben Gott und Mensch eins werden. Wenn Gott sich der persönlichen Entscheidung des Menschen aussetzen will, muß er das Bild der Geheimen Offenbarung wahrmachen: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand

³ K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Rotenburg 1923. S. 21.

meine Stimme hört und die Tür auftut, so werde ich bei ihm eintreten“ (Offb 3,20). Das geschieht eben dadurch, daß der geistige und innerliche Gott sich aussagt; daß er sich, obwohl unendliches Subjekt, in offenbarten Inhalten zum Objekt macht, dem der Mensch gegenübersteht. Der Eingang des sich offenbarenden Gottes in die Person des Menschen ereignet sich im Ja des Menschen zur Wahrheit jener Aussage, in der Gott sich selbst darbietet. Das Ja zur Wahrheit gehört aber in die Zuständigkeit des Verstandes, wenn man auch natürlich nicht dem Intellekt allein das Zustandekommen des Glaubens zuschreiben darf. Aber auch wenn man den Glauben von der intellektualistischen Verengung wieder in die existentielle Ganzheit des biblischen Glaubensbegriffes integriert, darf man nicht übersehen, daß sein Kern doch das Ja zur Wahrheit ist. Das aber heißt, dem Glauben eignet Erkenntnischarakter. Glaube als Erkenntnis ist also die eine menschliche Komponente, die wir nun zu besprechen haben.

1. Dem Erkenntnischarakter des Glaubens geschieht nach zwei Seiten Unrecht, durch seine Leugnung wie durch seine Übertreibung. Gelegnet wird er vor allem durch drei Mißverständnisse: man sucht den christlichen Glauben durch die im Alltagsbereich sehr gebräuchliche Gleichsetzung von Glauben und Meinen oder Vermuten zu deuten. Eins allerdings haben Glauben und Meinen gemeinsam: sie sind kein Wissen. Aber diese negative Gemeinsamkeit bedeutet keine Gleichheit in dem, was positiv gemeint ist, wenn man als Christ von seinem Glauben spricht, als Alltagsmensch sich dagegen in Meinung und Vermutung ergeht. Die Vermutung grenzt man deshalb vom Wissen ab, weil sie keine Sicherheit gewährt, wie sie dem Wissen eigen ist. Dem Glauben dagegen fehlt die Sicherheit keineswegs, aber sie kommt aus anderer Quelle als die Sicherheit des Wissens, nämlich aus der Mitteilung eines wissenden und glaubwürdigen Zeugen.

Eine andere Art, dem Glauben durch Ablehnung seiner Intellektualität Unrecht zu tun, ist die Behauptung, in ihm trete ein Dekret des Willens oder gar die Willkür einer Vorliebe an die Stelle der sicheren Erkenntnis. Im Suchen nach dem unerfahrbaren Tiefengrund der Existenz greife man nach Mythos oder Märchen und setze höchstens eine Chiffre ein, die das Hintergründige ahnen, nicht aber erfassen läßt. In allen Glaubensaussagen tue man so, als habe man es erfaßt. Aber den Intellekt bindende Wahrheit sei das nicht.

Drittens ist aber auch das aktualistische Verständnis des Glaubens, wie es manchen Formen des protestantischen Christentums eigen ist, ein Unrecht am intellektuellen Gehalt des Glaubens. Wenn Glauben nur die Haltung und Tat einer inhaltlich wenig oder gar nicht bestimmten Hingabe an Gott wäre, nach deren Inhalt zu fragen unwichtig oder gar unmöglich sei, dann wäre dem Intellekt als Organ der Wahrheit jede Auf-

gabe im Glauben entzogen. Denn Wahrheit hat Inhalte, die der Geist aufnimmt, indem er sie satzhaft zu formulieren und dadurch sich anzueignen sucht. Wir könnten dem Glaubensaktualismus und -dynamismus des modernen Protestantismus soweit ohne viele Schwierigkeiten zustimmen, daß das eigentlich Erlösende im Glauben die Tatsache ist, daß er vollzogen wird, das Ereignis seiner Tat. Wir haben aber erhebliche Schwierigkeiten, wenn man behauptet, dieser Vollzug des Glaubens könne sich ereignen, ohne daß er sich an einem Inhalt betätigt; man könne sich Gott hingeben, ohne etwas von ihm, den Inhalt seiner Mitteilung bejahend, aufzunehmen.

Alle diese Weisen, den Erkenntnischarakter des Glaubens zu leugnen oder zu bagatellisieren, widersprechen dem biblischen Glaubensbegriff. Bei all seiner existentiellen Gesamtlebendigkeit und seinem personalen Begegnungscharakter, ja gerade um dessentwillen, zeigt die biblische Glaubensvorstellung, daß der offenbarende Gott sich in der Mitteilung von Inhalten greifbar macht, und verlangt den Glauben als Ja zu diesen Inhalten, in deren Leibhaftigkeit Gott selbst ergriffen wird. „Der spezifisch christliche Sinn von Pistis ist, ... daß Pistis verstanden wird als die Annahme des christlichen Kerygma und damit als der Heilsglaube, der sich Gottes in Christus gewirktes Heilswerk anerkennend zu eigen macht⁴“. Gerade wegen der Wichtigkeit dieser inhaltlich geprägten Glaubenswahrheiten hat die frühe Christenheit kein schlimmeres Verhängnis gekannt als die Häresie. Diese galt gewiß auch deshalb als so verwerflich, weil sie die Einheit der Kirche zerriß. Nicht weniger aber wegen der Verunreinigung des Glaubensinhaltes, in dessen Veruntreuung der offenbarende Gott selbst beleidigt wird. Die Kirche der Frühzeit, auch schon im Neuen Testament, umsorgt gewiß den Akt des Glaubens ihrer Glieder. Aber sie umsorgt ihn, indem sie das Glaubensbekenntnis inhaltlich festlegt.

Auch durch Übertreibung und Isolierung des intellektuellen Elementes mißversteht man das christliche Verständnis des Glaubens. Die Definition des Glaubens im Vatikanischen Konzil, die für diese Intellektualisierung des christlichen Glaubensverständnisses so oft als Begründung herhalten muß, hat in Wirklichkeit nicht nur gesagt, der Glaube sei das Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat. Man darf den Glauben nicht im intellektuellen Bereich aufgehen lassen. Sein Sinn ist kein Registrieren von Wahrheiten und der Gottesdienst des Glaubens kein Lernen und Aufsagen von Schullektionen. Die Aneignung von Sätzen ist im Glauben nicht nur anderer Art, sondern auch anderer Sinnbestimmung als beim Studium und Lernen, in dem wir uns die Wirklichkeiten der Welt aneignen, um sie zu beherrschen.

⁴ R. Bultmann in: Kittel, ThWNT, 6. Bd., S. 209.

Heute ist allerdings diese Gefahr eines übermäßig intellektualistischen Verständnisses dessen, was Glaube meint, im allgemeinen nicht die dringendste Gefahr für die rechte Sicht des Glaubens; auch da nicht, wo man die wissenschaftliche Erkenntnis mit den Aussagen des Glaubens in Widerspruch zu sehen meint. Mit solchen Schwierigkeiten und vermeintlichen Widersprüchen wollen viele gerade dadurch fertig werden, daß sie die Glaubensaussagen entmythologisieren, was dann recht großzügig geschehen kann, wenn der geprägte Inhalt nur von untergeordneter oder gar keiner Bedeutung ist. So ist heute das Glaubensverständnis von der Flucht aus dem Bereich des Intellektuellen, objektiv Wahren in den des Existentiellen gezeichnet. Und dieser Bereich ist vom Willen, weithin auch vom Emotionalen bestimmt, in dem man auch dann noch glauben zu können meint, wenn der Ratio und dem Intellekt jede Handhabe genommen zu sein scheint.

2. Vor beiden Einseitigkeiten müssen wir das Wesen des Glaubens bewahren. Gottes Offenbarung, die unseren Glauben bestimmt, geschieht gewiß im gesamt seiner Heilsveranstaltung. Und sie ist ebenso Werk wie gesprochenes, Erkenntnis mitteilendes Wort. Aber auch da, wo sie Werk ist, gibt sie sich uns als Wort. Auch da will ein bestimmter Inhalt abgelesen werden, in dem Gottes Wirklichkeit und Weisung erkannt wird. Gerade als Wort will die Heilswirksamkeit Gottes über jenes Organ des Menschen, das für die Wahrheit zuständig ist - und das ist der Verstand -, in den Personbereich des Menschen eingehen und dort die menschlichen Entscheidungen wirksam in Bewegung setzen. Um den intellektuellen Charakter des Glaubens als Aufnahme der Wahrheit den lebensdurstigen Zeitgenossen verträglich und verständlich zu machen, müssen wir ihn allerdings richtig in den lebendigen, existentiellen Zusammenhang einordnen. Man darf nicht vergessen, daß es zwei Arten von Erkenntnis oder Wahrheitsaufnahme gibt, die sich durch den Sinn und das Ziel unterscheiden, dem sie unterstehen.

Die eine ist sachlich, selbst da, wo sie durch persönliche Mitteilung gewonnen wird. Hier geht es um die Erkenntnis der Dinge, der Welt, der Wirklichkeit. Sie will den göttlichen Herrschaftsauftrag erfüllen, der dem Menschen gegeben ist, da er als Bild des göttlichen Herrschers und Schöpfers geschaffen wurde. Dieser Art von Wahrnehmung ist es gleich, ob der Erkennende die Wahrheit selbst gefunden oder durch die Belehrung eines anderen erfahren hat; ob der Lehrer diese oder eine andere Persönlichkeit ist, wenn sie nur geschickt genug ist, die eigene Erkenntnis verständlich weiterzugeben. Es geht um die Sache, nicht um die Person, die sie mitteilt.

Unter dieser sachlichen Zielbestimmung steht die Wahrheitsaufnahme im Glauben nicht. Ihn haben wir vielmehr jener Art von Erkenntnis zu-

zuordnen, in der das Erkennen einen vermittelnden Dienst an der Begegnung von Person zu Person ausübt. Auch im zwischenmenschlichen Bereich gibt es das, nicht nur in der Begegnung des Menschen mit Gott. Ein Mensch steht dem anderen gegenüber, sie versuchen, miteinander in Kontakt zu kommen; denn sie fühlen, sie könnten einander bereichern. Sympathie und Liebe ist es - wenn man diese Worte in jener Heiligkeit nimmt, die ihnen eigentlich gehört -, die auf der einen Seite zur Mitteilung drängt und auf der anderen den mitgeteilten Inhalt nicht sachlich, sondern persönlich aufnehmen läßt. Natürlich muß auch hier der Inhalt so aufgenommen werden, wie er gesagt und gemeint ist. Auch hier geht es um Wahrheit. Aber in der sachlichen Mitteilung hat die Person etwas von sich selbst veräußert, um vom Gegenüber aufgenommen und wieder verinnerlicht zu werden.

Eine solche Art von Mitteilung ist auch Gottes Offenbarung, und eine solche Art von Aufnahme ist der Glaube. Nicht um mehr über die Geheimnisse der Welt und dessen, was hinter ihr ist, zu wissen, glaubt man Gottes Offenbarung. Wenn die Glaubensdefinition des Vatikanischen Konzils betont, im Glauben bejahe man die Wahrheit „nicht weil wir die innere Wahrheit der Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin, der weder täuschen noch getäuscht werden kann“ (Neuner-Roos 35), dann weist sie damit gewiß auch auf das Motiv und Unterpfand hin, auf Grund dessen der wahrheitsdurstige Verstand sein sicheres Ja sagen kann und soll. Sie will aber zugleich sagen, welches Ziel und Ende im Glauben eigentlich angezielt wird: nicht Aneignung von Wahrheit um der Wahrheit willen, sondern Begegnung mit dem schenkenden Gott, der sich in der Wahrheit mitgeteilt hat⁵.

3. Was wir bisher besprochen haben, war die Rolle des Verstandes in der glaubenden Aufnahme dessen, was Gott geoffenbart hat. Dieser Vollzug des Glaubens durch das Ja des menschlichen Geistes setzt aber voraus, daß Offenbarung ergangen ist und daß sie als ergangen festgestellt und erkannt worden ist. Die Erkenntnis, daß Gott eine bestimmte Wahrheit den Menschen offenbarend zugesprochen hat, ist noch nicht der Glaubensakt selbst, sondern liegt in seinem Vorfeld. Aber zum Zustandekommen des Glaubens und zu seiner Rechtfertigung ist diese Bereinigung des Vorfeldes notwendig. Und dabei spielt das menschliche Erkennen die entscheidende Rolle. Ein Erkennen allerdings, dessen konkrete Gestalt sehr variabel ist. Es geht vom vertrauensvollen Entgegennehmen des belehrenden Eltern- oder Lehrerwortes über den gesamt menschlichen

⁵ Hierzu vgl. besonders A. Brunner S.J., Glaube und Erkenntnis. München 1951. - J. Mouroux, Ich glaube an dich. Einsiedeln 1951. - H. Fries, Glauben - Wissen. Berlin 1960.

Einfluß konkreter Lebensbegegnungen bis zur rationalen Bemühung um die natürliche Gotteserkenntnis und den Gottesbeweis. Wie der einzelne Mensch zu dem Ergebnis kommt: es ist meine Pflicht, zu glauben, kann also sehr verschieden sein. Immer aber ist es Erkenntnis, die allerdings, wenn irgendwo, dann hier eingebettet ist in ein lebendiges Ganze und getragen vom zuversichtlichen Vertrauen.

Glauben kann man nur „Jemandem“. Und die Existenz dieses Jemand wie die Tatsache, daß er sich mitgeteilt hat, ist selbst noch nicht Gegenstand der gläubigen Abnahme dessen, was er mitteilt. Daß er etwas gesagt hat mit einer Glaubwürdigkeit und Autorität, die mich in Pflicht nimmt, ist wohl das Motiv, das den Glaubenden bewegt, den Inhalt der Mitteilung anzunehmen. Aber damit dieses Motiv seine bewegende Kraft ausüben kann, muß es in seiner Gültigkeit erkannt sein. Gewiß, im konkreten und lebendigen Vollzug der glaubenden Begegnung sind das keine säuberlich abhebbaren Schichten. Geht man aber einmal daran, die Struktur jener Gesamtwirklichkeit zu analysieren, als die der zustandegekommene Glaubensakt sich bietet, muß man doch von dem eigentlichen Ja des Glaubens selbst, das in Freiheit geleistet wird, die vorangehende Erkenntnis seiner Sinnhaftigkeit und Verantwortlichkeit unterscheiden: Die Erkenntnis nämlich, daß Gott diese Wahrheit offenbarend bezeugt hat und der Mensch nun in der Pflicht steht, sie zu bejahen. Die Rolle des Erkennens in diesem Vorfeld des Glaubensaktes finden wir nun wiederum ebensooft bagatellisiert wie übertrieben.

Mit einer gewissen Vorliebe fliehen heute manche vor der apologetischen Auseinandersetzung mit der Frage, warum und wieso denn eigentlich bestimmte Aussagen dem christlichen Glauben unaufgebbar sind, obwohl sie der wissenschaftlichen Erkenntnis hohnzusprechen scheinen, in das grundsätzliche, aber doch wohl schon durch seine Bequemlichkeit verdächtige Bekenntnis: das müsse man eben glauben. So aber kann man nicht ausweichen. Denn das muß ja gerade festgestellt werden, ob man die betreffende Aussage wirklich glauben müsse. Man kann nämlich gegen den Glauben nicht nur dadurch sündigen, daß man ungläubig ist oder zu wenig glaubt. Es gibt vielmehr auch eine Art intellektuellen Götzendienstes, in dem man vor sich und anderen als Gottes Offenbarung ausgibt, was in Wirklichkeit menschliche Vorliebe oder gar Aberglaube ist. Glauben ist die Antwort auf Gottes Offenbarung. Deshalb darf man ihn nicht verschwenden an menschliche Phantasmagorien. Ob eine bestimmte Aussage aber aus Gottes Offenbarung kommt, muß im Rahmen der Möglichkeit des konkreten Menschen erkennend festgestellt werden, ehe er sein glaubendes Ja gibt. Wenn das Neue Testament im ersten Petrusbrief (3,5) verlangt, die Christen müßten „allezeit bereit sein, sich gegen jedermann zu verantworten, der von ihnen Rechenschaft über die Hoffnung fordert, die in ihnen lebt“, dann ist damit auch der Erweis gemeint,

daß und wieso Gottes Offenbarung der Grund ist, auf den man sich hoffend stützt.

Nicht allerdings kann das heißen, die ganze dem Glauben innewohnende und ihn veranlassende Zuversicht stütze sich einzig auf die Schärfe des Verstandes und die Unwiderleglichkeit, mit der er die sogenannten Präambeln des Glaubens abgesteckt und erwiesen hat. Die Apologeten aus Beruf und Leidenschaft mögen nicht selten in der Versuchung sein, ihr Vertrauen zu sehr auf die Einsicht des Verstandes zu setzen. Auch mancher Seelsorger, der seine Schäflein abwandern sieht, weil großmäulige Weltpropagandisten die Zukunft des Unglaubens als aussichtsreicher und daher als vernünftiger darzutun scheinen als den Glauben, muß enttäuscht feststellen, daß die Durchschlagskraft der Argumente nicht hinreicht, die ihm Anvertrauten auf dem Weg der Wahrheit zu halten. Bei diesem Vertrauen auf die Argumente wird vielleicht nicht immer genug mit dem Unterschied gerechnet zwischen ihrer tatsächlich vorhandenen objektiven, logischen Gültigkeit und der existentiellen, überführenden, menschlichen Wirksamkeit. Auch in anderen Bereichen, erst recht aber in existentiell so bedeutsamen wie dem Glauben kann es sein, daß die beste Logik und Argumentation nicht ankommt, weil es in der Gesamtexistenz dieses Menschen Widerstände gibt, die anders als durch rationale Argumente überwunden oder beseitigt werden müßten. Pius XII. betont in der Enzyklika „*Humani generis*“ vom Jahre 1950 mit Berufung auf Thomas von Aquin, daß „die Kenntnisnahme der höheren Werte der sittlichen Ordnung in Natur und Übernatur nur möglich ist, wenn die Seele eine Art natürlicher oder gnadenhaft geschenkter Wesensverwandtschaft (*connaturalitas*) des mitschwingenden Fühlens mit diesen Werten verspürt“⁶. Glaube ist nun einmal keine bloß theoretische Aussage und abstrakte Spekulation. Glauben bedeutet als Ja zu Gott das Eingehen auf seine Forderungen. Dagegen aber wehrt sich im Menschen sehr oft eine fehlerhafte Gesamtdisposition, die das Engagement erahnt und verspüren läßt, noch bevor es ausdrücklich ergangen ist. Und gegen diese Abwehr wie auch gegen mancherlei menschliche Unzulänglichkeit braucht es mehr als die Stringenz der rationalen Argumente für den Erweis der Glaubensmöglichkeit und Glaubenspflicht. Was es darüber hinaus braucht, ist das Zeugnis des nachbarlichen Menschenlebens, die Güte eines Mitmenschen, die in eigene Not hineinleuchtet, unberechenbare Fügungen und Führungen des Lebens und vor allem die Gnade des sich auch hier schon mitteilenden Gottes.

Etwas ähnliches wie die unmittelbare Selbstbezeugung der mitteilenden Person in der Begegnung von Mensch zu Mensch gibt es auch in geheimnisvoller Weise da, wo in der Offenbarung Gott dem Menschen und

⁶ Denzinger 2324.

im Glauben der Mensch Gott begegnet. Wo ein Mensch dem anderen glaubenheischend Mitteilung macht, ist er in seinem Sprechen immer schon auch selbst Zeuge für seine Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit. Der Angesprochene hört nicht nur den Inhalt der mitgeteilten Worte; er spürt darin auch den Wert oder Unwert der Person, die sich mitteilt. Etwas Ähnliches findet auch, und zwar in erhöhter Weise, dort statt, wo der Mensch zum Glauben an die offenbarende Mitteilung Gottes kommt. Es sind nicht immer reflexe, als eigenes Stadium der Prüfung erkennbare rationale Erwägungen, durch die hindurch der Mensch sich den Weg zum Glaubensakt bereitet. Was die fundamentaltheologische, apologetische Wissenschaft in komplizierter Argumentation auseinanderlegt, ist im konkreten Lebensvollzug meist wenig entfaltet. Gedankliche Erwägungen und menschliche Erlebnisse, alles, was das Vorfeld des Glaubens für diesen Menschen in seiner Situation bereitet und für ihn das Motiv des Glaubensaktes aufhellt, steht aber schon in dem Licht und der bezeugenden Kraft der Selbstkundgabe Gottes, die im Glauben aufgenommen wird. Auch die Erkenntnis der Präambeln des Glaubens geschieht nach Thomas von Aquin schon *sub lumine fidei*. „Die Gläubigen haben Kenntnis von dem, was zum Glauben gehört, nicht als wenn es demonstriert wäre, sondern insofern sie unter dem Glaubenslicht sehen, daß es geglaubt werden muß⁷“. Diese ungegenständliche Gotteserfahrung ersetzt nicht die Tätigkeit des Verstandes, aber sie gibt ihr die eigentliche Kraft. Und weil und wo diese Selbstbezeugung Gottes, diese Gnade, die Gott selbst ist, insofern er zum Glauben führt, fehlen würde, könnte sie auch durch die schärfste Denkfähigkeit des Verstandes nicht ersetzt werden. Wenn unsere Kirche der Ratio auch im Raum der Begegnung mit Gott das rechte Vertrauen bei den Menschen zu sichern sucht, meint sie das nicht so, als ob man dieses Vertrauen auf die menschliche Vernunft an die Stelle des gnadenhaften Glaubenslichtes setzen könnte. Gott hat den Inhalt seiner Offenbarung, als er ihn in den Propheten und in seinem menschengewordenen Sohn kundmachte, nicht aus der Hand gegeben und in der Kirche wie in einem Archiv niedergelegt. Wo vielmehr diese Offenbarung Gottes durch die Bezeugung der Kirche hier und jetzt an den Menschen gelangt, ist das Sprechen, das Wirken, das Mitteilen Gottes lebendig in ihr. Auch so, daß er in Gnade sich selbst bezeugt - nicht durch neue gegenständliche Aussage, sondern in ungegenständlicher Wirksamkeit. Die Wahrheit wird zur Wirklichkeit.

⁷ S. Th. II-II, q. 1, a. 5 ad 1. - Vgl. dazu P. Schütt S.J., Das Verhältnis von Vernünftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez. Warendorf 1929. S. 6-29.

III. Glaube als Entscheidung

Diese Gnadenkraft ist vor allem deshalb nötig, weil aus dem noch so gut vorbereiteten Vorfeld das tatsächliche Glauben nicht mit der Naturhaftigkeit einer aus gut vorbereitetem Ackerboden aufgehenden Saat erwächst. Alles den Glauben vorbereitende Erkennen kann im besten Fall zu dem Ergebnis führen, daß hier geglaubt werden müsse. Die Ausübung der erkannten Pflicht aber bleibt ein Sprung aus der Spannkraft personaler Entscheidung, die übrigens auch schon den erkennenden Blick auf die Glaubenspflicht selbst weithin tragen muß. Damit sind wir bei der zweiten menschlichen Komponente des Glaubens: Glaube als Entscheidung.

1. Gibt es überhaupt Wahrheit, die rein akademisch objektiv bleibt? Kann der Verstand des Menschen überhaupt irgendeine Realität in das personale Innere einholen, ohne daß diese Wirklichkeit Stellungnahme und Wertung aufrühren würde? Es mag verschiedene Grade der bewegenden Kraft geben, die erkannte Wahrheiten ausüben. Ohne Bewegung aber bleibt keine. Wie in einer Lebensgemeinschaft eng verbundener Menschen überall gespürt wird, wenn bei einem etwas geschehen ist, so zittert die ganze menschliche Person, wenn das Erkennen irgend etwas Neues eingelassen hat.

Aber solche Reaktion bedeutet noch nicht immer Entscheidung. Wo die Sinne die Schönheit der Außenwelt, wo der Verstand das überraschende Ergebnis einer mühsamen Forschung eingelassen hat, ist zunächst einmal Staunen und Freude geweckt, aber noch nicht Entscheidung, die in Freiheit annimmt oder ablehnt. Wo der Mensch die überwältigenden Kräfte der Welt oder die abgründigen Bosheiten des Menschenherzens erfährt, reagiert er in Erschrecken, Angst, Abwehr. Das alles geschieht unwillkürlich, es ist noch nicht freie Entscheidung des sich selbst besitzenden und bestimmenden Menschen. Und doch beginnt auch in all dem schon die Forderung an die freie Entscheidung des Willens. Denn all diese unreflektierten Reaktionen setzen das Innere des Menschen gerade deshalb durch Freude und Erschrecken in Bewegung, um den Kern der menschlichen Person zu wecken, daß er in Freiheit aufarbeite und in die Hand seiner Entscheidung bekomme, was noch unbeherrscht ist.

Nicht jegliche Erkenntnis ist in gleicher Dringlichkeit auf die freie Entscheidung ausgerichtet. Die Wahrheitsaufnahme des Glaubens aber ist es. Wenn nämlich Gott spricht, zeigt er nicht unverbindlich die Schönheiten seiner Schöpfung und die Wege seiner Heilsveranstaltung. Sein Wort bedeutet den Hinweis, daß er das alles für den Menschen bereitet hat. Und das bedeutet nicht ein Geschenk, das im Besitz des Menschen eine eigene, von Gott gelöste Geschichte gewinnen könnte wie die Geschenke, die Eltern ihren Kindern geben. Das Wirken und Schenken Gottes für den Menschen bezeugt die Herrschaft und Macht Gottes über ihn, selbst wenn

sich Gott unter seinem Werk bis zu jener Kenosis (Entleerung) verbirgt, von der Paulus im Philipperbrief schreibt (Phil 2,7 f.). Glaube besteht ja darin, die Hülle zu durchdringen, im anonymen Werk das persönliche Wort zu hören und sich davon zur lebenbestimmenden Entscheidung anfordern zu lassen. Paulus, der alles Heil auf den Glauben gründet, und Jakobus, der erst durch die Werke die Wahrheit des Glaubens bezeugt sieht, widersprechen einander nicht. „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand behauptet, Glauben zu besitzen, dabei aber keine Werke hat ... Weise mir deinen Glauben nach, der ohne Werke ist, ich will dir dann aus meinen Werken den Glauben nachweisen“ (Jak 2,14-20). Man darf nicht den Glauben gegen die Werke oder die Werke gegen den Glauben ausspielen, sondern muß die Werke des Lebens als Zeugnis der vom Glauben geweckten Entscheidung sehen. Der Glaube allerdings ist die Grundlage, weil es ohne Hören auf das Wort kein Ja der Entscheidung zum Anspruch des Sprechenden gibt. Das Werk, das die Entscheidung bezeugt, ist nicht als bloß menschliche Leistung ein Posten im Heil, sondern als Entscheidung für jenen Gott, dessen Selbstmitteilung im Glauben als vergöttlichendes Lebensprinzip aller menschlichen Tat aufgenommen wurde.

2. Das war ein erstes Moment, in dem der Glaube Entscheidung bedeutet: Der Glaube verlangt und weckt Entscheidung, weil aus dem glaubend Aufgenommenen das Leben gestaltet werden muß. Aber der Entscheidungscharakter des Glaubens liegt schon eine Stufe vorher. Die persönliche Entscheidung des Glaubenden soll nicht erst gewissermaßen nachträglich, nämlich im Zeugnis des Lebens, erproben, daß der Mensch einmal geglaubt hat und im Glauben steht. Im Vollzug des Glaubensaktes selbst schon liegt Entscheidung. Daß ein Mensch glaubend die von Gott bezeugte Wahrheit bejaht, ist eben nicht sachliche Registrierung objektiver Wahrheiten, vom Registrieren innerweltlicher Erkenntnisse nur dadurch unterschieden, daß sie außerhalb des Erfahrungsbereiches liegen und daher von einem Augenzeugen mitgeteilt werden müssen, der in diesem Falle Gott ist. Durch seinen freien Entscheidungscharakter ist der Glaube vielmehr zugleich und vor allem Dienst und Hingabe gegenüber der Person des sich mitteilenden Gottes. Gewiß ist das Ja des Glaubens die festeste aller Zustimmungen zur Wahrheit. Aber diese Sicherheit kommt nicht aus einer unbezweifelbaren Einsicht, die keine Wahl läßt, statt „zweimal zwei ist vier“ vielleicht auch einmal „zweimal zwei ist fünf“ zu sagen. Beim Glauben wird die Festigkeit im Vollzug gewonnen, der nicht nur die Wahrheit als einen Satz, sondern den die Wahrheit mitteilenden und die Wirklichkeit setzenden Gott gnadenhaft wirksam empfängt. Der Glaube ist zwar keine blinde Entscheidung auf Grund eines Befehles menschlicher Willkür. Er ist durch die Bereinigung des Vorfeldes der

Präambeln des Glaubens gerechtfertigt. Aber der Übergang aus dem Vorfeld in den Glauben selbst ist freie Entscheidung. Und die Sicherheit und Festigkeit des Glaubens gründet nicht in der erkenntnismäßigen Bereinigung des Vorfeldes, sondern in der Entscheidung des Glaubens selbst. Und hier ist es Gottes offenbarende Bürgschaft und gnadenhafte Wirksamkeit, die den sicheren Grund legt. Glaube ist Wagnis, nicht in dem Sinne, als ob die rationalen Gründe fehlten, ihn zu leisten. Aber die Gründe entheben nicht der wagenden Entscheidung. Der Glaube selbst ist Hingabe an Gott, der schon im Angebot der Gründe das Licht seiner Glaubensgnade werbend leuchten läßt und das frei entschiedene Glaubensja dann mit seiner Kraft durchdringt. Erst im lebendigen Vollzug des Glaubens erfährt man seine Wahrheit mit jener existentiellen Kraft, die das Wagnis in Sicherheit verwandelt. Der Zustimmung des Glaubens ist die von Gott geoffenbarte Wirklichkeit und Wahrheit vorgegeben; sie setzt diese nicht erst. Aber in der dem Glauben eigenen Sicherheit macht sich diese Wahrheit erst dann geltend, wenn man sich ihr im Vollzug des Glaubens aussetzt.

3. Aber auch diese beiden Momente sind noch nicht alle, in denen die freie Entscheidung das Zustandekommen des Glaubens bestimmt. Nicht nur das Leben aus dem Glauben und der Vollzug des Glaubens sind Entscheidung. Die freie Existenz bestimmt auch weithin das Vorfeld des Glaubens. Aber - so wird man fragen - ist es denn nicht nach katholischer Glaubensanalyse Sache des Verstandes, die Gründe zu prüfen, die den Glauben rechtfertigen und fordern? Entscheidung aber ist doch Sache des Willens, nicht des Verstandes. So scheint im Vorfeld, auf dem die Präambeln des Glaubens geklärt werden, die Entscheidung des Willens noch aus dem Spiel zu bleiben. Die vorgängige Erkenntnis der Existenz und Glaubwürdigkeit Gottes und der Tatsache seiner Offenbarung mag dem Willen ihr Ergebnis zur Stellungnahme, eben dem Glauben, vorlegen. Ist sie aber auch selbst schon Entscheidung?

Hat man aber nicht sogar im Bereich der allgemein menschlichen Erkenntnis, ja der Wissenschaft längst die Utopie der voraussetzungslosen Forschung abgelegt? Der Erkennende ist auch im Bereich der Wissenschaft der lebendige Mensch, aus der Geschichte lebend und selbst Geschichte gestaltend. Wie sollte seine Erkenntnis schlechthin voraussetzungslos sein können. In die Geschichte der früheren Geschlechter wie seine eigene persönliche Geschichte ist er im voraus zu seiner Erkenntnis gesetzt. Und sie bestimmt das Hier und Jetzt seiner Denk- und Erkenntnistätigkeit. Es ist eine sehr komplexe Gesamthaltung aus allgemeiner Befindlichkeit, Vorliebe und Abneigung, geheimen Sehnsüchten und sittlicher Disposition, die das Erkennen dirigiert. Ehe einer die Gegenstände seiner Erkenntnis reflex und ausdrücklich wahrnimmt, erfüllt er schon,

wie weit sie ihn gesamt menschlich affizieren. Und dieses Gespür dirigiert seinen Blick, läßt ihn finden oder nicht finden.

Das gilt verstärkt im Vorfeld des Glaubens, wo festgestellt werden soll, daß Gott sein Wort gesprochen hat. Das Bemühen um diese Feststellung geht nicht ohne die Ahnung, wie sehr es engagieren wird. Es kommt daher sehr auf die sittliche Vorentscheidung an, auf die allgemeine Haltung der Offenheit und Bereitschaft, sich von Gott in die Pflicht nehmen zu lassen, die er auferlegt. Vielleicht ist man heute gar zu schnell bereit, die Glaubenslosigkeit so vieler Menschen mit dem Nichtvermögen zu entschuldigen, das sie nicht zum Glauben kommen lasse, obwohl sie bester Absicht seien. Es muß uns selbstverständlich fernliegen, beim konkreten einzelnen Menschen das Urteil zu fällen, es sei seine persönliche Schuld, die ihn dem Bereich des Glaubens fernhält. Diese Unmöglichkeit des Einzelurteils ist aber darin begründet, daß wir nicht wissen können, ob und wieweit dieser Mensch wirklich glaubenslos ist. Soweit er es aber ist, wird die Entschuldigung, seine Glaubenslosigkeit liege außerhalb seiner Entscheidung und Verantwortung, dem schwer sein, der den universalen Pflichtcharakter des Glaubens bejaht, wie ihn das Neue Testament verkündet. -

So ist der Akt des Glaubens selber in die Entscheidung des Menschen gegeben, und von Entscheidung ist er umgeben: Die Entscheidung aus dem Glauben gibt dem Leben die glaubensgemäße Gestalt; die Entscheidung der sittlichen Gesamthaltung vor dem Glauben hilft das Vorfeld bereiten, aus dem die Glaubensentscheidung emporsteigt. Wenn aber das Glauben selbst so sehr Entscheidung ist, kann es nicht wunder nehmen, daß sich an ihm auch das Heil des Menschen entscheidet nach dem Wort des Herrn: „Wer zum Glauben gekommen ist und sich hat taufen lassen, wird gerettet werden; wer aber ungläubig geblieben ist, wird verurteilt werden“ (Mk 16,16).

Erbsünde und menschliche Erfahrung

Von Professor Wilhelm Breuning, Trier

Die Folgen des Sündenfalls treten dem Menschen deutlich und schmerzlich ins Bewußtsein: Leid, Konkupiszenz und Tod. Sie treten aber nicht nur als rätselhafte, beunruhigende und bedrückende Wirklichkeiten des menschlichen Daseins ins Bewußtsein, sondern der Glaube lehrt von ihnen, daß sie auf Grund der ersten Sünde zur Strafe über die Menschheit gekommen sind. Besteht zwischen diesem Strafcharakter, den der Glaube lehrt, und dem, was der Mensch als bedrückend erfährt, ein innerer Zusammenhang? Dann würde also etwas aus diesem Komplex des Sündenfalls und der Erbsünde ins Bewußtsein des Menschen treten. Unsere gebräuchlichen Lehrbücher der Dogmatik schneiden zum größten Teil wenigstens die Frage an: Ist die Erbsünde mit der menschlichen Vernunft erkennbar¹? Sie widmen der Frage keine große Aufmerksamkeit. Die Antwort scheint auch mit wenigen Worten gegeben werden zu können. Die gnadenhafte Erhebung des Menschen trägt einen streng übernatürlichen Charakter. Wenn also die Erbsünde das schuldhafte Fehlen der heiligmachenden Gnade ist, gehört sie der übernatürlichen Ordnung an und ist somit mit der natürlichen Vernunft des Menschen nicht zu erkennen. Daß die Erbsünde ihrem Wesen nach das schuldhafte Fehlen der heiligmachenden Gnade ist, kann man heute als die gewöhnliche Lehre ansehen.

Damit ist also auf Grund eines deduktiven Schlußverfahrens eine Erkennbarkeit der Erbsünde durch die Vernunft abgelehnt. Dies Schlußverfahren geht, wie wir gesehen haben, von der Wesensbestimmung der Erbsünde aus. Der Schluß ist so bündig, daß eine Befragung der menschlichen Erfahrung gar nicht mehr nötig erscheint. Wozu auch? Die Kraft des deduktiven Schlußverfahrens liegt ja darin, daß wirklich „nichts sein kann, was nicht sein darf“, vorausgesetzt, daß das Wesen und seine Gesetze richtig erfaßt und die logischen Gesetze richtig angewandt sind. Bei diesem Ergebnis bleiben konsequenterweise auch einige Theologen stehen.

¹ Premm, Matth., Katholische Glaubenskunde. Wien 1956, Bd. 1, 537. - Diekamp-Jüssen, Kath. Dogmatik. Münster 1952¹⁰. Bd. 2, 157. - Pohle-Gummersbach, Dogmatik. Paderborn 1952¹⁰. Bd. 1, 609. - Schmaus, Michael, Kath. Dogmatik. München 1949⁴. Bd. 2, 424. - Brinktrine, Johannes, Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn 1956, 325. - Vgl. zu den Anschauungen der modernen Theologie die Lösung von Suarez: Tr. 5 disp. 9 sectio 1. (Edition Paris 1856/61, Bd. 4, 599^b). Suarez führt konsequent die Ansicht durch: Es gibt keine rationalen Gründe, sondern nur aus dem Glauben.)

Andere - es handelt sich dabei wohl um die Mehrzahl - halten zwar daran fest, daß die Erbsünde mit der menschlichen Vernunft nicht erkennbar sei, weil sie der übernatürlichen Ordnung angehört; aber das hindert sie nicht daran, zu behaupten, die Vernunft könne die Wahrscheinlichkeit der Erbsünde beweisen. Sie stellen beide Sätze nebeneinander, ohne sich der Inkonsistenz bewußt zu werden, die darin liegt. Wenn die Vernunft bei Glaubensgeheimnissen nachweisen sollte, sie seien wahrscheinlich, müßte sie sich ohne Wortoffenbarung von diesen Geheimnissen schon einen Begriff machen können. Sie müßte ferner schon Gründe dafür haben, daß diesen Begriffen auch die Wirklichkeit entspreche. Der Mangel bestünde nur noch darin, daß diese Gründe keine Sicherheit, sondern eben nur eine Wahrscheinlichkeit ergäben. Der Offenbarung verbliebe dann die Aufgabe, den verbliebenen Rest von Unsicherheit zu nehmen. Nun behauptet kein Theologe, die Vernunft könne die Wahrscheinlichkeit des Trinitätsgeheimnisses oder der Inkarnation nachweisen. Im Gegenteil, es ist die allgemeine Ansicht der Theologen, daß die Vernunft von sich aus nicht einmal die Möglichkeit der Trinität und Inkarnation beweisen kann, sondern lediglich gegen diese Geheimnisse von der Vernunft vorgebrachte Einwände entkräften und zurückweisen kann.

Die Wahrscheinlichkeit der Erbsünde demonstrieren zu können hieße also: irgendwie schon einen Begriff haben von dem, was Erbsünde ist, und Gründe dafür, daß es etwas Derartiges tatsächlich gibt. Nur könnten diese Gründe ohne die erfolgte Offenbarung das Vorhandensein einer Erbsünde noch nicht völlig sicher machen. Der Unsicherheitsfaktor beträfe dann aber in erster Linie die Existenz einer Erbsünde, während etwas von ihrem Wesen schon einigermaßen feststehen müßte. Wenn wir uns an das soeben Gesagte erinnern, werden wir leicht feststellen, daß unsere letzten Folgerungen genau das Gegenteil der These darstellen: Weil die Erbsünde ihrem Wesen nach übernatürlich ist, kann sie die natürliche Vernunft nicht erkennen.

Welche Gründe führen die Theologen ins Feld, die der natürlichen Erkenntnis die Möglichkeit einräumen, das Vorhandensein einer Erbsünde wahrscheinlich machen zu können? Bei einem Vergleich mit dem, was Thomas zu unserem Thema in der ScG² gesagt hat, fällt es nicht schwer, das Hauptargument für die These von der Wahrscheinlichkeitserkenntnis der Erbsünde eben in den erwähnten Gedanken der ScG zu erkennen. Wir können uns daher gleich dem Original selbst zuwenden, um uns nachher zu fragen, ob ein unkritischer Gebrauch dieser Stelle ratsam ist.

Thomas spricht von gewissen Zeichen, die eine Erbsünde wahrscheinlich machen. Diese Zeichen sind die Strafen, die über das Menschengeschlecht verhängt sind. Strafen werden nur für Schuld verhängt. Wenig-

² 4, 50 - 52.

stens vom gerechten Gott, dessen Fürsorge für den Menschen zu einem wichtigen Teil darin besteht, daß er die guten Taten der Menschen belohnt und die bösen bestraft. Thomas nimmt dieses Prinzip, daß eine Strafe nur auf Grund einer Schuld verhängt wird, in einem sehr präzisen Sinn: Jeder, der eine Strafe zu tragen hat, muß in irgendeinem Sinn auch schuldbar sein. Deshalb gilt seine Überlegung in diesem Abschnitt der Erbsünde im eigentlichen Sinn³. Er beschränkt sich also nicht darauf, aus den Strafen des Menschengeschlechts auf eine Urschuld des Stammvaters zu schließen, sondern er denkt an die Schuld eines jeden, der an der Strafe teilhat. Welches sind nun nach Thomas die Strafen, die wir zu tragen haben? Zuerst der Tod. Dann körperliche Leidenszustände, wie Hunger und Durst und dergleichen. Schließlich geistige Strafen: Der menschliche Geist kann sich leicht irren und hat es schwer, die Wahrheit zu finden. Zuletzt: Die geistigen Kräfte des Menschen sind nicht stark genug, seine animalisch-tierischen Begierden zu überwinden. Die schlimmste und auch am härtesten empfundenen Strafe ist nicht die Konkupiszenz, sondern - es ist gut, das hier schon hervorzuheben - der Tod. Merkwürdig für unser Empfinden ist, daß in dieser Aufzählung, in der sonst nur sehr massive Belastungen vorkommen, Hunger und Durst als Strafen des Menschen bezeichnet werden.

Wie kommt aber Thomas dazu, in all diesen Dingen Strafen zu sehen und nicht einfach Übel? Thomas macht sich selbst den Einwand: Sind diese Lasten nicht Mängel, die sich aus der materiellen Wesenskomponente des Menschen ergeben? Die Antwort: Wenn man die menschliche Natur nur in sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf irgend etwas außer ihr, dann handelt es sich hier um natürliche Mängel und Schwächen. Bezieht man aber in diese Überlegung den Gedanken an eine göttliche Vorsehung mit ein, so kommt man zu einem anderen Ergebnis. Die göttliche Vorsehung vereinigt Formkräfte nur mit einem solchen Material, das auch einigermaßen aufnahmefähig für die Vollkommenheit der formenden Kraft ist. So hat Gott im Menschen die höhere Geistnatur mit der materiellen Natur zu dem Zweck verbunden, daß die höhere Natur über die niedere herrsche. Wenn nun die materielle Natur auf Grund ihrer natürlichen Schwäche dieser von der Vorsehung offenbar geplanten Herrschaft Hindernisse in den Weg stellt, dann ist anzunehmen, daß Gott jene Schwäche durch eine besondere, die Kräfte der materiellen Natur übersteigende Gabe wettmacht. Ist das aber nicht der Fall, wie beim Menschen

³ A. a. O. c. 50: „*Poena autem non infligitur iuste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena (= praesertim mors), necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa.*“ Von den in gewisser Hinsicht „natürlichen Defekten“ der menschlichen Natur sagt Thomas in c. 52: . . . „*satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. Et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.*“

in seinem jetzigen Zustand, dann liegt die Vermutung nahe, daß diese Mängel als Strafen auf den Menschen lasten. Daß man von Strafen, die Gott verhängt hat, mit Sicherheit auf Schuld schließen muß, hat Thomas schon vorher genügend unterstrichen. Worauf es hier ankommt, ist die andere Stütze der Darlegung, die das Vorhandensein der Erbsünde wahrscheinlich macht: In Anbetracht der weisen und guten Vorsehung Gottes und in Anbetracht der Würde der geistigen Natur ist es kaum denkbar, daß Gott den Menschen ohne seine Schuld in einem solchen Zustand erschaffen hat, wie wir ihn in uns und an uns finden.

In keiner seiner anderen Schriften hat Thomas das Thema in dieser Form behandelt, weder vorher noch nachher. Das ist besonders auffällig für seinen SK⁴, wo ihm Gedankengänge ähnlicher Art als Quelle nachweislich vorgelegen haben, nämlich der SK Bonaventuras. Dieser bot dem Aquinaten reiches Material zu unserer Frage⁵. Thomas ging jedoch nicht darauf ein. Wenn Thomas auch den ganzen Gedankengang der ScG später nicht mehr wiederholt hat, so hat er doch den Gedanken, der gerade den springenden Punkt in seiner Überlegung darstellt, mehr oder weniger abgewandelt gebracht. Wir meinen den Gedanken, daß die jetzigen Mängel der menschlichen Natur dem „eigentlichen“ Wesen des Menschen zuwider laufen und daß dies eigentliche Wesen des Menschen von der Würde seines geistigen Wesensteils her zu bestimmen wäre. Gewiß, der materielle Wesenstil kann von seiner Natur her nicht mehr leisten. Es entspricht seiner Begrenztheit, daß er nicht allen Wünschen und Neigungen des Geistes entgegenkommen kann. Aber deutlich kommt zum Ausdruck, daß Thomas den Menschen menschlicher fände, wenn der materielle Teil sich dem Geiste mehr fügen würde⁶.

Damit scheint Thomas also von der Natur des Menschen her eine darüber hinausgehende Hilfe Gottes für den Menschen zu fordern, damit der materielle Wesenstil dem geistigen Wesenstil gerechter zu werden vermag. Nicht im Sinn einer strengen Forderung, aber doch im Sinn einer Angemessenheit.

Keine der vorgenannten Aussagen würde eine Wahrheit voraussetzen, die uns nur durch eine besondere Offenbarung bekannt sein könnte. Der Schluß liegt also nahe: Theologen, die dafür eintreten, die Wahrscheinlichkeit einer Erbsünde sei mit der natürlichen Vernunft erkennbar, können sich auf die Meinung des hl. Thomas berufen. Dem stehen zwei Bedenken gegenüber: 1. Thomas hat die Frage überhaupt nicht gestellt, ob die Erbsünde natürlich erkennbar sei. Auch in der ScG hat er offenbar nur die Absicht, die Lehre des Glaubens über die Erbsünde darzulegen

⁴ 2 d 30 q 1 a 1-2.

⁵ 2 d 30 a 1 q 1-2 (Ed. Quaracchi 1885. 2, 714/20).

⁶ Vgl. De malo q 5 a 1-2. - STh 1-2, 82, 2-4.

und in einer Weise zu überdenken, von der er annahm, daß sie einem islamischen Gelehrten Zugang zum Glauben verschaffen könne. Die theologische Frage, was daran natürlich und was nur mit dem Glauben erkennbar sei, stand nicht in seinem Blickfeld. Wenn er dabei Überlegungen anstellt, die auch ohne Offenbarung in sich verständlich sind, so abstrahiert er doch seine Darlegungen im ganzen in keinem Augenblick von der Glaubenslehre über die Erbsünde.

Das zeigt sich sehr deutlich an einer Auffassung, die wir als zweites Bedenken gegen eine voreilige Beanspruchung des hl. Thomas für eine „natürliche“ Erkennbarkeit der Erbsünde ins Feld führen möchten: Nach unseren bisherigen Darlegungen könnte es scheinen, Thomas stütze sich auf die „natürlichen“ Vorzüge des Geistes, wenn er es für höchst angemessen hält, daß der materielle Wesensteil über seine eigenen Kräfte hinaus mit Gaben ausgestattet wird, die der Eigenart des geistigen Wesenteils entgegenkommen. Wer eine derartige These mit Thomas-Texten belegen wollte, brauchte nicht lange zu suchen. Und dennoch hätte er übersehen, daß Thomas den Geist des Menschen gerade in den Teilen seiner Schriften, die von der Erbsünde handeln, nur in jener Beziehung auf Gott betrachtet, wie sie dem Paradiesesmenschen geschenkt war. Thomas hat also den Menschen der tatsächlichen Heilsgeschichte vor Augen, den Menschen, der in der richtigen Verfassung ist, offen für Gott, positiv auf ihn hingeeordnet und göttliches Leben in sich aufnehmend. Daß die Vorzüge des Paradiesesstandes nicht nur der Eigenart des menschlichen Geistes entgegenkommen, sondern letztlich als Auswirkung ursprünglicher Heiligkeit und um ihretwillen dem Menschen gegeben waren, das betont Thomas mindestens ebenso deutlich.

Wir haben uns deshalb so eingehend mit Thomas befaßt, weil wir der Thomasdeutung der meisten modernen Lehrbücher der Dogmatik hierin nicht zustimmen können. Dennoch verbleiben uns eine Reihe wesentlicher Hinweise des Aquinaten für unsere Frage. Zunächst aber steht zur Debatte, ob die Frage, wie sie unsere Lehrbücher stellen, glücklich und ausreichend formuliert ist: „Ist die Erbsünde mit der natürlichen Vernunft erkennbar?“ Was ist hier mit der natürlichen Erkenntnismöglichkeit durch die Vernunft gemeint? Heißt das: Ein lebender Mensch, der nie etwas von der Offenbarung gehört hat, kann durch die Beobachtung des jetzigen Zustandes der Menschen zu der Überzeugung gelangen, es müsse eine Erbsünde geben? Oder: Hat die menschliche Vernunft - ganz abgesehen von irgendwelchen konkreten Verwirklichungen, in denen sie sich befindet - in sich die Möglichkeit, etwas Derartiges, wie es die Erbsünde ist, zu erkennen? Dann würde eine solche Erkenntnismöglichkeit also zum Wesen der Vernunft gehören. Verwandt mit dieser Frage, aber nicht ganz gleichbedeutend wäre folgende Abwandlung: Gesetzt den Fall, ein Mensch im möglichen Stande des „Nur-Mensch-Seins“, also des *status naturae*

purae, sähe sich den Zustand der jetzigen Menschheit an: Käme ein solcher Mensch, der außerhalb unserer Heilsordnung stände, zur Überzeugung, über uns laste eine Erbschuld? Schließlich könnte auch noch etwas anderes mit der Frage gemeint sein: Findet derjenige, der die Glaubensbotschaft von der Erbsünde aufnahmebereit hört, in sich selbst und im Zustand der Menschheit nur allzuviel Gründe, die Wahrheit dieser Lehre bestätigt zu sehen?

Es war nicht unsere Absicht die vorher einfache Frage möglichst kompliziert zu machen, und es ist noch weniger unsere Absicht, uns auf die Beantwortung der einzelnen Fragen einzulassen. Aber gerade die deutlichere Formulierung von Fragen zeigt oft am klarsten, welche Fragen sinnvoll sind. Es war indes noch eine andere Absicht, die uns die Fragen in der Form stellen ließ: Welche der genauer formulierten Fragen liegen den Antworten der heutigen Dogmatik zugrunde? Sicher soll die erste der genannten Fragen beantwortet werden: Kann einer, der nie etwas von der Offenbarung gehört hat, zur Erkenntnis der Erbsünde gelangen? Aber das ist offenbar nicht die einzige der genannten Fragen, welche die Lehrbücher bei der Behandlung unseres Themas beantworten wollen, ob bewußt oder unbewußt, das sei dahingestellt.

Die Theologen der verneinenden Richtung argumentierten, wie oben gesagt: Die Erbsünde ist deshalb nicht natürlich erkennbar, weil die übernatürliche Ordnung und ihre Verwirklichung nicht zu den Gegenständen gehört, welche die reine Vernunft von sich aus erkennen kann. Der Frage liegt also eine Vorstellung von den Möglichkeiten der Vernunft zugrunde, die von einer Vernunft ausgeht, wie sie zum abstrakten Wesen des Menschen gehört, als ob es ihn in sozusagen destillierter Form gäbe, mit einer solchen Vernunft, wie viele Theologen sie für den reinen Naturzustand annehmen. Befindet sich aber unsere geistige Erkenntniskraft unter den gleichen Bedingungen? Damit sind wir zur Kernfrage unserer ganzen Überlegung vorgestoßen und zugleich eingemündet in eine aktuelle Diskussion unserer Gnadenlehre. Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis des möglichen *status naturae purae* zum wirklichen *status naturae lapsae*. Die Meinung einer großen Zahl von Theologen läßt sich veranschaulichen an dem berühmten Beispiel des Dominikus Soto vom Verhältnis eines von vorneherein nackten Menschen zu einem ausgezogenen Menschen. Nur der Ausgangspunkt ist verschieden. Der eine hatte niemals Kleider an, der andere hat die Kleider, die er ursprünglich besaß, eingebüßt. Der Endeffekt ist in beiden Fällen gleich, beide sind im gleichen Zustand der Nacktheit. Unser Beispiel macht aufs beste klar, daß der Mensch auch nach seinem Fall seine natürlichen Kräfte nicht verloren hat, all die Kräfte und Eigentümlichkeiten, die seinem abstrakten Menschenwesen unabdingbar zugehören, ohne die er nicht mehr Mensch wäre. Richtig ist auch, daß beiden das gleiche fehlt: die übernatürliche Erhebung

in den Stand der Gnade. Daß dieser Mangel für den einen schuldlos, für den anderen jedoch schuldhaft ist, bewirkt nach der Auffassung keinen sachlichen Unterschied. Daß es für den gefallen Menschen schuldhaft ist, kommt von der gerechten Forderung Gottes, der dem Menschengeschlecht die übernatürliche Erhebung mit der Verpflichtung, sie zu bewahren, gegeben hat. Da auf Grund der ersten Sünde kein Mensch dieser Verpflichtung nachkommen kann, trifft jeden ein verschuldeter Mangel. Man sieht, daß nach dieser Auffassung die Erbsünde nicht einen erfahrbaren Niederschlag im Menschen finden kann. Man sieht auch, wie diese Auffassung dazu drängt, die Kräfte und Möglichkeiten des Menschen in seinem jetzigen Zustand danach zu bemessen, was eine „Nur-Natur“ zu leisten vermag und leisten muß. Diese Lehre blieb nie unwidersprochen. In der Tat ist sie auch nicht in Einklang zu bringen mit der Erbsündenlehre der Hochscholastik. Denn nach der einhelligen Auffassung der großen Theologen des 13. Jahrhunderts gibt es einen erfahrbaren Niederschlag der Erbsünde im Menschen: die Begierlichkeit. Wie bei jeder Sünde unterscheiden die großen Scholastiker auch in der Erbsünde einen formalen und einen materialen Teil. Das Formalelement der Erbsünde ist der Mangel der dasein-sollenden Gerechtigkeit, also der schuldhaft Verlust der *iustitia originalis*. Dem entspricht auf der der Welt zugekehrten Seite des Menschen als Materialelement eine ungeordnete Hinneigung zu den geschöpflichen Werten: die Konkupiszenz. Die Hinneigung zu den geschöpflichen Werten wäre an sich keine Sünde, solange sie im Einklang steht mit der Hinordnung auf Gott und der Unterordnung unter Gott. Aber das Versagen der rechten Hinordnung auf Gott kommt gerade darin zum Ausdruck, daß sich die Konkupiszenz nun in ungeordneter Weise den geschöpflichen Werten zuwendet⁷.

Von dieser Auffassung über die Erbsünde her konnte die Gleichung „Die Kräfte des gefallen Zustandes decken sich mit denen eines reinen Naturzustandes“ nicht richtig sein. Eine *natura pura* konnte keine ungeordnete Begierlichkeit haben, wenigstens nicht in dem Sinn, daß diese Konkupiszenz Materialelement eines sündhaften Zustandes gewesen wäre. Also ist der gefallene Zustand einem reinen Naturzustand gegenüber verschlechtert. Man sieht, daß bei einer solchen Konstruktion dem Menschen die Verschlechterung seines Zustandes auch zum Bewußtsein kommen könnte. Denn was er sein sollte, müßte der Mensch auch im gefallen Zustand noch einigermaßen erkennen können, sein „eigentliches“ Wesen. Und daran könnte er die Verschlechterung ablesen und sich Gedanken darüber machen. In der Tat ist auch immer wieder so argumentiert worden, nicht immer zugunsten einer tieferen Einsicht. Der massiven Aus-

⁷ Belegstellen für die scholastischen Lehrmeinungen siehe: Backes, Ignaz: Erbsünde und menschliche Natur. Festschrift Bornewasser. Trier 1941, 124-134.

malung der Konkupiszenz lag in diesem Zusammenhang eine verhängnisvolle Tendenz inne. Man frage sich nur nach der Beweiskraft eines Satzes wie dieses: „Liegt nicht auch hierin ein Erfahrungsbeweis für die Vererbung der Sünde, daß das Geschlechtsleben in allen tätigen wie leidentlichen Zuständen seiner gegenwärtigen Gestalt dem Menschen sittlichen Ekel verursacht, weil es ihn umflort, weil es ihn geistig wie leiblich schwächt, weil es das Bewußtsein seiner Würde verletzt, weil es lange Schatten in seine gottesbildliche Seele wirft“⁸. (Nicht umsonst hatten wir bei der Untersuchung des Thomastextes darauf hingewiesen, daß für Thomas der Tod empfindlicher ist als die Konkupiszenz!) Vor solchen Übertreibungen, wie wir sie eben gehört haben, lernt man die maßvolle Haltung der großen Scholastiker bewundern, die zumindest doch den Ansatz gemacht haben, die Konkupiszenz nicht nur isoliert in der sinnlichen, schon gar nicht der geschlechtlichen Begierlichkeit allein zu sehen, sondern in der ungeordneten Hinneigung zu allen möglichen untergöttlichen Werten.

Auf der anderen Seite wird eine nüchterne Betrachtung der Konkupiszenz auch nicht auf der Stufe der Hochscholastik stehen bleiben können, die alle Mühe aufbringen mußte, sich von einer theologischen Auffassung abzusetzen, für welche die Konkupiszenz in einem massiven Sinn das Wesen der Erbsünde ausmachte. Man wird die Konkupiszenz in ihrer natürlichen Eigenart sehen, wie Karl Rahner⁹ das in seinem Aufsatz über die Konkupiszenz gezeigt hat. Man wird gerne zustimmen, daß die Konkupiszenz, von der Adam frei war, gar nicht gleich die „böse“ Begierde war. Rahner sieht in der Konkupiszenz, von der Adam befreit war, die Resistenz und das Beharrungsvermögen der natürlichen Neigungen des Menschen auf das ihnen entsprechende Gut hin auch gegenüber den freien Entscheidungen der Person. Bedeutsam ist, daß eine solche Konkupiszenz sich nicht immer schlecht auszuwirken braucht: Einer schlechten freien Entscheidung gegenüber beharren die naturhaften Neigungen des Menschen nämlich auch auf ihrem ihnen angemessenen Gut. Die Gabe der Unversehrtheit wirkt sich dann nicht so aus, daß ein Begehren in dem Moment durch einen *deus ex machina* abgebremst wird, indem es sich auf etwas Unerlaubtes richten könnte; sondern die freie Selbstverfügung der Person ist machtvoll genug, ihr Selbst in der ganzen ihr zugehörenden Natur zur adäquaten Darstellung und Entfaltung zu bringen. Auch hier leuchtet ein, daß der Verlust dieser Schmiegsamkeit der Natur an die Person für den gefallen Menschen sogar etwas Gutes sein kann, wenn die „gute“ Natur der bösen freien Verfügung wider-

⁸ Zitiert nach: Hettinger, Franz, Apologie des Christentums. Freiburg 1907^a. Bd. 3, 416, 7. Vortrag „Sündenfall und Erbsünde“. Anm. 2 aus: Delitzsch, Apologetik. 1869, 130.

⁹ Schriften zur Theologie I. Einsiedeln-Zürich-Köln 1958³, 377-414.

strebt. Freilich scheint es aussichtslos, von einer solchen Interpretation der Konkupiszenz aus noch ein Argument für die Erbsünde führen zu wollen.

Stellen wir noch einmal beide heute vertretenen Richtungen einander gegenüber und ihre Stellung zu unserer Frage nach der Erkennbarkeit der Erbsünde. Beide gehen aus vom Leitbild einer *natura pura*. Die einen setzen sachlich gefallene Natur und reine Natur gleich. Dann kann sich die Erbsünde durch nichts anderes anzeigen als durch den ausdrücklich geäußerten Willen Gottes, daß er die Gnade von jedem Träger der menschlichen Natur fordert, und durch die Belehrung, daß keiner diese Gnade besitzt. Für die anderen ist der gefallene Mensch doch irgendwie schlechter gestellt, als es ein Träger einer Nur-Natur sein dürfte, und aus dieser Diskrepanz kann der Mensch dann Vermutungen anstellen, die einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad für sich haben. Einerseits stehen diese Theologen in der hochscholastischen Tradition mit ihrer Erklärung vom Wesen der Erbsünde, andererseits aber messen sie das Elend des Menschen an einem anderen Leitbild, als es die Hochscholastik tut. Wir konnten zeigen, daß Thomas den Zustand des gefallen Menschen nicht nach dem Leitbild einer *natura pura* bemißt, sondern nach dem Bild eines Menschen, der zum Heil berufen war.

Welches Leitbild ist das für unsere Frage richtige? - Das hochscholastische ist noch unreflektiert, es hat den Begriff einer *natura pura* noch nicht zum Gegenstand einer bewußten Untersuchung gemacht. Die klare Erfassung des Begriffs einer *natura pura* ist ein Fortschritt. Zwar sind sich alle Theologen darüber einig, daß eine reine Natur niemals existiert hat. Aber da man aus dem Begriff der *natura pura* das in Reinform herausdestillieren kann, was zum „natürlichen“ Wesen des Menschen gehört, und da andererseits der Mensch durch den Sündenfall sein Wesen nicht verloren hat, wohl aber die übernatürliche Erhebung, vermag der Mensch in seinem jetzigen Zustand all das, was er im Zustand einer *natura pura* vermöchte. Und umgekehrt läßt sich aus dem, was der Mensch jetzt aus seiner eigenen Natur heraus tut, erkennen, was zu einer *natura pura* gehört.

Hier müssen wir eine Zwischenfrage einschalten. Welchen Sinn hat der Begriff der *natura pura* in der Theologie? Soll man aus ihm ableiten, was der Mensch alles aus sich kann? Oder dient er dazu, daß man mit seiner Hilfe zeigen kann, daß die Gnade wirklich Gnade ist, daß also die übernatürliche Erhebung des Menschen ganz frei von Gott geschenkt ist, ohne daß der Mensch irgendeinen Anspruch darauf geltend machen könnte? Gott hätte eine Menschennatur ohne gnadenhafte Erhebung schaffen können, und die hätte ihren Sinn und Wert gehabt. Aber er hat *de facto* nie einen solchen Menschen gewollt und geschaffen. Auch der gefallene Mensch bleibt nicht nur zur Gnade verpflichtet, sondern auch zu ihr berufen. Darin hat selbst der gefallene Mensch noch eine Größe,

welche die Größe eines Menschen im reinen Naturzustand unermesslich übersteigt. Freilich wird auch das Elend dieses zur Gnade berufenen Menschen unvergleichbar größer, als nur auf einen reinen Naturzustand herabgedrückt zu werden. Der Mensch im reinen Naturzustand konnte mit seinen Kräften seiner Bestimmung nach leben. Mögen dem gefallen Menschen all diese Kräfte in unveränderter Güte verblieben sein, er vermag nicht mehr seiner Bestimmung gemäß zu leben, und Sinn und Ziel seines Lebens sind unrettbar verfehlt, solange er nicht erlöst ist. Darin ist also der gefallene Mensch schlechter gestellt als der hypothetische Mensch im reinen Naturzustand: Der eine kann sein Ziel erreichen, der andere nicht. Aber selbst in seinem Elend ist der Mensch des gefallen Zustandes dennoch größer. Auch im *status naturae purae* wäre es möglich, daß Menschen ihr - in diesem Fall - natürliches Ziel nicht erreichten. Aber wie gering wäre der Verlust gegenüber dem, was wir verloren haben: die Teilhabe am persönlichen Leben Gottes in der Gnade und der Glorie.

Mit diesen Überlegungen haben wir uns aber endgültig den Weg abgeschnitten, aus irgendwelchen „natürlichen“ Verschlechterungen des Menschen auf eine Erbsünde schließen zu können. Andererseits können wir das Verhältnis des gefallen Menschen zum hypothetischen Menschen des Naturzustandes auch nicht mehr mit dem Bild des seiner Kleider beraubten und des von vornherein nackten Menschen veranschaulichen. Höchstens noch in einem begrenzten Sinn, wenn es nämlich darum geht, die alte Lehre abzulehnen, der Mensch sei durch die Erbsünde in seinen natürlichen Gütern verdorben. Aber in seiner wirklichen Lage ist der gefallene Mensch nicht nur einfach der seiner Natur überlassene Mensch, der allerdings zur Strafe das Unglück hat, nicht mehr an sein Ziel kommen zu können. Auch nach dem Fall lebt er in einer Dimension, die grundlegend anders ist als die einer bloßen Natur.

Wir kommen nun zu der Frage: Hat der Mensch eine Erfahrung oder eine Ahnung von diesem seinem Zustand? Hier müssen wir wieder unterscheiden: Kann er eine solche Erfahrung haben, schon bevor er etwas vom Glauben gehört hat? Oder hat er sie erst als Christ? Man wird hier nicht mehr dagegen argumentieren können, indem man sich darauf beruft, die reine Vernunft könne nichts Übernatürlichen erkennen, wenn es nicht geoffenbart ist. Es geht hier nicht mehr um eine reine Vernunft und ihre Fähigkeit, sondern um die Erfahrung und das Erkenntnisvermögen des Menschen, der auch nach dem Fall, durch den er die Gnade verloren hat, dennoch weiter in einer übernatürlichen Beziehung bleibt. Diese Beziehung besagt mehr als nur ein von außen an den Menschen herantretendes göttliches Willensdekret, er solle die Gnade haben. Es bleibt eine Berufung, die den Gerufenen unausweichlich in der Ordnung zurückhält, zu der er gerufen wurde. Gewiß, diese Vorgänge könnten in einer Tiefe des

Menschen ablaufen, zu denen seine Erfahrung keinen Zutritt hat, und das ganze Verhängnis könnte sich abspielen wie etwa bei einem Kind, das bei der Geburt seine Mutter verloren hat, ohne daß ihm das zu Bewußtsein käme. Dennoch weiß die Theologie von Tatbeständen, in denen übernatürliche Wirklichkeiten, die sich in der Tiefe der Seele vollziehen, in den Raum der Erfahrung treten. Es sei hier nicht an mystische Zustände gedacht, bei denen die Tatsache, daß sie ungewöhnlich sind, leicht zur Vorstellung führt, sie gehörten einer anderen Gnadenordnung an als der allgemeinen. Wir denken vielmehr an folgendes: Die Theologie spricht von Zeichen des Gnadenstandes. Es sind die geistigen Zustände und Verhaltungen, die Paulus als Früchte des Geistes bezeichnet. Thomas hatte den gleichen Begriff *signa* verwandt, als er in verschiedenen Tatbeständen, die den gefallen Menschen treffen, einen Hinweis auf die Erbsünde sah. Diese Zeichen waren für ihn der Tod, die geistige Gebrechlichkeit des Menschen und die Schwäche des Willens gegenüber den Begierden. Er unterstrich ihren Strafcharakter. Zur Erfahrung einer Strafe gehört aber nicht nur, daß man sie mit dem Verstand als Strafe erkennen kann, sondern, daß man sie als Strafe „empfindet“. Auch bei den Früchten des Geistes ist der affektive Charakter betont. Friede und Freude z. B. gehören zu den Dingen, die „empfunden“ werden. Wir wollen damit den Bereich solcher Erfahrungen nicht ausschließlich der affektiven Seite zuschreiben, sondern nur betonen, daß es sich um Erfahrungen handelt, die sehr tief verwurzelt sind und sich in allen menschlichen Bereichen äußern. Damit hängt auch zusammen, daß die Deutungen solcher Erfahrungen durchaus nicht immer einheitlich sind. Diese sind offenbar sehr abhängig von der Psychologie und der metaphysischen Anthropologie, die sich reflexiv mit solchen Erfahrungen beschäftigen. Man untersuche daraufhin nur einmal die Deutung der Konkupiszenz, die Rahner gibt, mit der Auffassung eines Thomas und diese wieder mit der Auffassung Augustins. In die Deutung Augustins fließt stark seine Auffassung vom Wert und Rangunterschied zwischen Geist- und Sinnenbereich ein. Bei Thomas ist es die der Materie eigene Begrenztheit im Gegensatz zur geistigen Aktualität. Bei Rahner schließlich die Sprödigkeit der Natur gegenüber der Freiheit der Person. Aber wie sie ihn auch deuten, alle kommen überein, daß sich im Menschen ein rätselhafter Zwiespalt findet. Sicherlich erweist uns in der richtigen Deutung dieses Zwiespalts die säkularisierte Vorstellung von den „zwei Seelen, ach in meiner Brust“ keinen besonders guten Dienst. Es ist nicht nur das gute Geistige in mir, das von dem „niederen“ Sinnlichen immer wieder einmal überwältigt wird. Der Riß ist tiefer und geht mitten durch die e i n e Seele des Menschen. Er kann überhaupt nicht an einem natürlichen Dualismus im Menschen liegen, sondern er kann nur der Reflex sein von dem Riß zwischen dem sich in der Gnade mitteilenden Gott und dem in sündhafter Abkehr von ihm lebenden Menschen. Kann sich nun das übernatürliche

Leben durch bestimmte Zeichen erkennbar machen und darstellen, dann ist doch den Gaben des Paradieses, welche die heutige Theologie als *bona praeter naturalia* bezeichnet, auf jeden Fall dieser Zeichen- und Darstellungscharakter eigen. Wenn nun diese Gaben strafweise entzogen worden sind, kann dann der zur Gnade berufene Mensch nicht die Möglichkeit haben, seine Schmerzen und seinen Zwiespalt durch den Verlust dieser Gaben auf die tiefere Wunde in seinem Herzen hin zu deuten?

Hier ist es sehr schwer, mit dem nüchtern abwägenden Verstand ein klares Urteil zu fällen, weil auch der Empfindungsbereich mitbeteiligt ist, der im Gegensatz zum Verstandesbereich unklar ist, dafür jedoch allen oberflächlichen Zugriffsversuchen des Verstandes gegenüber unbeeinträchtigt seine Stromrichtung beibehält. - Aber kommt es vielleicht nicht darauf an, ob man die Lage des Menschen mit einem optimistischen oder mit einem pessimistischen Lebensgefühl beurteilt? Man weiß ja, daß die Neigung zu beidem in jedem steckt, wie z. B. ein Gelehrter, der eben die Lage des Menschen noch in düstersten Farben geschildert hat, von seinem Vortrag zu einem Empfang geht, bei dem er die dieser düsteren Erde entsprossenen Genüsse in vollen Zügen genießt. Dem Hinweis auf eine Reihe größter Geister, die den Menschen als ein unlösbares Rätsel betrachteten, könnte man entgegenen, daß es auch geniale Pessimisten gebe.

Ich glaube aber, daß sich hier noch etwas anführen läßt, was auch in diesem affektiven Bereich ein von der Erkenntnis überprüfbares Kriterium bleibt. Es ist die Tatsache, daß die Größten derjenigen, die in der Erbsünde die Lösung des bedrängenden Rätsels des Menschen gesehen haben, nicht extrem düstere Schwarzmalerei waren, sondern daß sie - in der Sprache Pascals¹⁰ - gerade an der Größe des Menschen sein Elend abmaßen. Das trifft genau die Lage des gefallenen Menschen, wie der Glaube ihn zeigt: der zur Gnade und Glorie berufene Mensch, der sein Ziel verzerrt hat.

Wir bezeichneten soeben die Erbsünde als die Lösung des Rätsels, das der gefallene und nicht erlöste Mensch darstellt. So hat es Pascal gesehen. Aber auch das, was Thomas gesagt hat, läuft in die gleiche Richtung. Geht dieses Rätsel nun nur dem schon Glaubenden auf, oder könnte auch einer auf diese Lösung kommen, ehe er etwas vom Glauben gehört hat? Bonaventura z. B., der viele aus der Erfahrung genommene Gründe für die Erbsünde bringt, sagt, daß diese Gründe nur auf den Eindruck machen, der die Dinge schon vom Licht des Glaubens her betrachte¹¹. Andererseits hört man doch einen Vorwurf heraus, der an die Adresse der Philosophen gerichtet ist, weil sie die Erbsünde nicht erkannt haben. Auch Thomas

¹⁰ Vgl. die Fragmente unter Kap. III der deutschen Übersetzung von Wolfgang Rüttenauer. „Die Natur des Menschen. Abt. I. Größe und Elend.“ (Sammlung Dieterich 7).

¹¹ 2 Sent d 30 a 1 q 1 sol. (Ed. Quar. 2, 716a).

stellt seine Überlegungen in eine Gesamtschau der Dinge aus dem Glauben hinein, ohne genau zu unterscheiden, was daran auch ohne Offenbarung erkennbar sei. Pascal will endlich ebenfalls nur zeigen, wie die Lehren der Religion mit den Befindlichkeiten des menschlichen Herzens übereinstimmen¹².

Wenn man sich die Schwierigkeiten, die einer theoretischen Deutung des Zwiespalts im Menschen im Wege stehen, vor Augen hält, wird man sagen müssen: Für den Menschen, der den Glauben nicht kennt, ist es unmöglich, zu einer klaren Vorstellung von der Erbsünde zu kommen. Eine relative Schwierigkeit liegt schon in der richtigen Einordnung des menschlichen Rätsels in die metaphysische Anthropologie. Wir haben ausgeführt, wie stark etwa die Deutung der Konkupiszenz schon bei katholischen Theologen schwankt. Eine absolute Schwierigkeit liegt jedoch in der Erkenntnis einer solchen Solidarität aller Menschen, wie sie die Erbsünde fordert.

Daß aber das ungelöste, jedoch wahrgenommene Rätsel auch für den außerhalb des Glaubens stehenden Menschen eine positive Bedeutung hat, sei hier nur angedeutet. Eine andere Frage erhebt sich noch: Was nützt dem Menschen diese dunkle Erfahrung über die Erbsünde, wenn er sie ohne den Glauben doch nicht richtig deuten kann? Ihre Hauptaufgabe besteht sicher nicht darin, den Menschen zu einer Erkenntnis zu führen. Wenn es aber eine solche Erfahrung gibt, zeigt sich auch an diesem Punkt auf der einen Seite, daß die Gnade nicht nur auf eine geschlossene Natur des Menschen aufgesetzt ist, die mehr oder minder nach dem Zustand einer Nur-Natur bemessen wird. Sie erfaßt vielmehr den ganzen lebendigen Menschen. Auf der anderen Seite zeigt sich, daß der Mensch, so wie er wirklich existiert und wie er sich erfährt, erst verständlich wird im Licht seiner übernatürlichen Berufung und ihrer Geschichte nach dem Wort Pascals:

„Ohne dieses Geheimnis . . . sind wir uns selber unbegreiflich. Der Knoten unseres Zustandes bildet seine Krümmungen und Verwicklungen in diesem Abgrund, und so ist der Mensch ohne dieses Geheimnis noch unbegreiflicher, als dieses Geheimnis selbst für den Menschen unbegreiflich ist¹³.“

¹² Vgl. *Pensées*, *Fragm.* 336 (nach der Zählung der Ed. Strowski. Paris 1923 - 31 = *Fragm.* 434 der Ed. Brunschvicg. Paris 1933²⁰).

¹³ A. a. O., Schluß des Fragments.

Ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Liturgiereform

Der neue Codex Rubricarum vom 26. Juli 1960

Die vielfach geäußerte Meinung, weitere liturgische Reformen seien vorerst — im Hinblick auf das bevorstehende Konzil — nicht mehr zu erwarten, ist überraschend Lügen gestraft worden. Am 25. Juli dieses Jahres hat Johannes XXIII. in einem Motuproprio, das mit den Worten *Rubricarum instructum* beginnt¹, erklärt, er sei zwar entschlossen, die *altiora principia generalem liturgicam instaurationem respicientia* den Vätern des kommenden Konzils vorzulegen, wolle aber trotzdem nach reiflicher Überlegung der Angelegenheit die von seinem Vorgänger begonnene Rubrikenreform schon vor dem Konzil zu einem gewissen Abschluß bringen. Demgemäß werde die Ritenkongregation einen *novus rubricarum Breviarii ac Missalis Romani codex* veröffentlichen, in dem das Generaldekret über die Rubrikenreform vom 23. März 1955 aufgegangen und sinngemäß weitergeführt sei. Damit werde es jetzt auch wieder möglich, daß die Verleger neue Missalien und Breviere drucken, deren Rubriken den wirklichen Zustand der liturgischen Gesetzgebung wiedergeben.

Der angekündigte Kodex wurde durch ein am folgenden Tage (26. Juli 1960) unterzeichnetes Generaldekret der Ritenkongregation promulgiert² und ist inzwischen in der Nummer 10 des laufenden Jahrgangs der *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht worden, in der er nicht weniger als 132 Seiten einnimmt³. Er zerfällt in drei Teile: Teil I bietet die *Rubricae generales*, Teil II die Generalrubriken des Breviers, Teil III die Generalrubriken des Missale; ein eigener Teil mit der Überschrift *Variationes in Breviario et Missali Romano* stellt zusammen, was sich bei Weiterbenützung eines bisherigen Missales oder Breviers an Änderungen ergibt⁴. Als Datum für das Inkrafttreten des neuen Ordo ist der 1. Januar 1961 festgesetzt.

Es soll im folgenden versucht werden, unter Verzicht auf subtilere rubrikentechnische Einzelheiten (für die man die neuen Direktorien und die von den liturgischen Verlagen und von den Rubrizisten angekündigten besonderen Behelfe wird studieren müssen) einen knappen Überblick über die wesentlichen Änderungen zu bieten, die sich auf Grund des neuen Kodex in den Generalrubriken (I), im Kalendarium der Gesamtkirche (II), im Brevier (III) und bei der Messe (IV) ergeben. Dabei wird all das unerwähnt gelassen werden, was auf Grund des ersten Schrittes der Rubrikenreform im Jahre 1955 eingeführt und eingelebt ist und nun in die neue Gesamtordnung Aufnahme gefunden hat. Auf

¹ Veröffentlicht AAS 52 (1960) 593—595.

² A. a. O. 596.

³ A. a. O. 597—729.

⁴ Es schließt sich an eine *Declaratio de servandis in Calendariis particularibus inde ab anno 1961* (a. a. O. 730 f.) sowie *Ordinationes ad librorum liturgicorum editores* (732—734). Inzwischen ist in der vatikanischen Druckerei eine selbständig paginierte Ausgabe des neuen Kodex und der zugehörigen Dokumente erschienen (*Rubricae Breviarii et Missalis Romani et Documenta adnexa, cum Indice Analytico*). Die Abschnitte des Kodex sind durch die drei Teile hindurch durchnummeriert, so daß als Quellenverweis die im Text in Klammern angefügte jeweilige Nummer genügt; Verweise auf die getrennt nummerierten *Variationes* sind durch ein vorgesetztes „Var.“ kenntlich.

dem Hintergrund einer solchen umrißhaften Inhaltsangabe wird sich am Ende unserer Überlegung sagen lassen, wes Geistes Kind der neue Kodex ist und — wie es nun weitergehen soll.

I. Was ändert sich in den Generalrubriken?

1. In Zukunft gilt eine neue Grundeinteilung der liturgischen Tage, die sämtlich entweder 1., 2., 3. oder 4. Klasse sind (8.91). Dementsprechend unterscheidet man auch vier Klassen von Votivmessen (325) und von Totenmessen (392), die jeweils an einem Festtag oder einer Ferie gleichen (oder geringeren) Ranges gehalten werden dürfen. Nachdem bereits 1955 die Zwischenstufe des Semiduplex gefallen war, fällt nun auch die andere — ebenso entbehrliche — Zwischenstufe des Duplex maius. Unter Verzicht auf die nur historisch verständliche Bezeichnung *Duplex*⁵ spricht man in Zukunft nur von Festen I., II. und III. Klasse, wobei die dritte Klasse alle bisherigen *Duplicia maiora*, alle bisherigen *Duplicia* und alle seit 1956 als *Simplicia* gefeierten Feste umfaßt (36; Var. 1—3).

2. Feste treten in Zukunft nur noch in drei Spielarten auf, die den drei oberen Rängen der genannten Stufenleiter entsprechen.

3. Auch die Feste zweiter Klasse haben in Zukunft keine erste Vesper mehr (37b).

4. Es gibt nur mehr zwei Klassen von Sonntagen. Der ersten Klasse gehören an: die vier Adventssonntage, alle Sonntage vom ersten Fastensonntag bis zum Weißen Sonntag und der Pfingstsonntag. Sämtliche übrigen Sonntage des Jahres sind Sonntage zweiter Klasse (10—12).

5. Auch die Sonntage zweiter Klasse weichen nur noch einem Fest erster Klasse (16). Damit scheint nun endlich das seit dem hl. Pius X. in verschiedenen Anläufen angestrebte Ziel der vollen „Stabilisierung“ des Sonntags, und damit des Grundgerüsts des Herrenjahres erreicht. Der auch nach der Rubrikenreform von 1955 noch mögliche groteske Fall, daß etwa das Fest des hl. Joachim einen Sonntag verdrängen konnte, ist für alle Zukunft unmöglich geworden.

6. Die Ferien der Fastenzeit weichen nur noch den Festen erster und zweiter Klasse (25a). Damit ist ein alter Wunsch der Liturgischen Bewegung erfüllt: eines der wichtigsten Stücke des Herrenjahres ist endlich wieder — was die Meßfeier betrifft — in sein altes, volles Recht eingesetzt. Die Gläubigen, die in täglicher Mitfeier der Eucharistie die „heiligen vierzig Tage“ mit der Kirche begehen möchten, haben in Zukunft die Garantie, daß sie normalerweise die von der Kirche für diesen Tag geschaffene Eigenmesse feiern dürfen: eine Garantie, die bisher bekanntlich nur bei entsprechender Einsicht des Zelebranten bestand, dem die Rubriken an den meisten Tagen der Quadragesima die Wahl zwischen der Ferialmesse und einer Heiligenmesse anboten.

7. Der Ortsordinarius erhält Vollmacht, die Bittage zu verlegen, wenn ihm das auf Grund der regionalen Verhältnisse angebracht oder notwendig erscheint (87). Die hier gewährte Vollmacht gilt bezeichnenderweise nicht nur für die Missionen, wo man sie im Hinblick auf den oft ganz verschiedenen Vegetationsrhythmus seit langem dringend gefordert hat⁶, sondern ist ganz allgemein

⁵ Vgl. J. Lechner, *Liturgik des römischen Ritus*⁶, Freiburg 1953, 183.

⁶ So zuletzt 1959 auf dem Missionsliturgischen Kongreß von Nimwegen; vgl. die deutsche Ausgabe der Akten: *Mission und Liturgie*, Mainz 1960, 17.

(und ohne die Bedingung vorheriger Verständigung mit der Ritenkongregation) gegeben. Damit wird sie zu einem hoffnungsvollen ersten Beispiel wachsenden Bischofsrechts in der Liturgie.

8. Die Bischofskonferenzen in den Missionen erhalten das Recht, nach Föhlungnahme mit der Ritenkongregation den liturgischen Farbenkanon dem Farbempfinden des betreffenden Missionsvolkes anzupassen (117). Wir haben hier ein zweites Beispiel wachsenden Bischofsrechtes vor uns, durch das sich — endlich! — die kaum verständliche Starre mildert, mit der die liturgische Gesetzgebung durch Jahrhunderte darauf bestanden hat, daß der höchst sekundäre, gänzlich europäisch-mittelalterliche Farbenkanon des *Missale Romanum ubique terrarum* eingehalten werden mußte⁷.

9. Kerzenweihe und Prozession an Lichtmeß werden von nun an in weißer Farbe gehalten (120 b). Die bisher übliche violette Farbe war ein nur historisch erklärbarer Fremdkörper⁸ im Gesamt des liturgischen Vorgangs. Bemerkenswert ist die gemäß alter östlicher Auffassung dieses Festes⁹ ins Brevier einzutragende Bemerkung: *Festum Purificationis Beatae Mariae Virginis habetur tamquam festum Domini* (Var. 45 a).

II. Was ändert sich im Kalendarium der Gesamtkirche¹⁰?

1. Zehn Heiligenfeste werden auf den Rang einer Commemoratio herabgesetzt, darunter die drei Marienfeste de Monte Carmelo (16. 7.), de Mercede (24. 9.) und das Sieben-Schmerzen-Fest am Freitag der Passionswoche (das Parallelfest am 15. 9. bleibt als Fest zweiter Klasse erhalten (Var. 5).

2. Acht „Doppelfeste“ (und die Commemoratio des hl. Martyrers Vitalis am 28. 4.) werden aus dem Kalender getilgt: eines der beiden Feste Petri Stuhlfeier (18. 1.), eines der beiden Kreuzfeste (3. 5.), eines der beiden Feste Johannes des Evangelisten (6. 5.), eines der beiden Feste des hl. Erzengel Michael (8. 5.), eines der beiden Feste des hl. Petrus (1. 8.) und eines der beiden Feste des hl. Erzmartyrers Stephanus (3. 8.). Weiter wurden als Doppelfeste erkannt und getilgt das Fest des hl. Leos II. (3. 7.), das ein Zweitfest für Leo I. darstellt, und das Fest des hl. Papstes Anaclet (13. 7.), der mit dem am 26. 4. gefeierten hl. Papst Cletus identisch ist (Var. 8).

3. Neu aufgenommen werden in den Kalender das Gedächtnis der Taufe Jesu (13. 1) als Fest zweiter Klasse und die Feste der jüngst heiliggesprochenen

⁷ Die in diesem Jahr von der Propagandakongregation neu herausgegebenen Dezennalfakultäten gehen in diesem Punkt schon einen beträchtlichen Schritt weiter; denn nach ihnen hat der Missionsordinarius jetzt Vollmacht, allen ihm unterstehenden Priestern (nicht mehr nur wie früher den ihm unterstehenden Missionaren für ihre Missionsreisen) Freiheit in der Wahl der liturgischen Farbe zu gewähren, wenn eine *iusta causa* besteht, von der vorgeschriebenen Farbe abzugehen; vgl. *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 49 (1960) 342.

⁸ Vgl. J. Lechner a. a. O. 173; eine ähnlich begründete Änderung der bisherigen Farbenregel (diesmal von Violett zu Rot) ist für das Fest der Unschuldigen Kinder erfolgt: Var. 21; zur künstlichen mittelalterlichen Begründung der Bußfarbe vgl. Lechner a. a. O. 171.

⁹ Vgl. Lechner a. a. O. 173.

¹⁰ Die o. Anm. 4 zitierte Declaratio kündigt besondere Anweisungen zur analogen Reform der Diözesanproprien an.

Gregor Barbarigo und Antonius Maria Claret als Feste dritter Klasse am 17. 6. bzw. am 23. 10.¹¹ (Var. 9).

4. Die unglückliche und sekundäre Bezeichnung des 1. Januar als *Festum Circumcisionis Domini*¹² wird in *Octava Nativitatis Domini Nostri Jesu Christi* geändert (Var. 12 a); das *Festum Sanctissimi Rosarii Beatae Mariae Virginis* heißt in Zukunft richtiger *Festum Beatae Mariae Virginis de Rosario* (Var. 12 c).

III. Was ändert sich im Brevier?

1. Die neuen Rubriken tun etwas in der Geschichte der Brevierrubriken Unerhörtes: sie empfehlen dem Brevierbeter stundengerechten Vollzug der einzelnen Horen, ja, sie beseitigen selbst aus den Chorregeln zwei Bestimmungen, die diesen stundengerechten Vollzug an zwei wichtigen Stellen des öffentlichen Stundengebetes bisher geradezu verhinderten: die Bestimmung, nach der bei Antizipation der Matutin die Laudes mitantizipiert werden mußten, und die Bestimmung, nach der in der Quadragesima die Vesper bereits am Vormittag zu halten war. Der Platz der von jeher als Morgengebet gedachten Laudes ist in Zukunft *primo mane* (145) und die Vesper soll das ganze Jahr in den nachmittäglichen Stunden gehalten werden (146). Der einsame Brevierbeter wird in beiden Fällen ermahnt, diese Horen tunlichst auch zu diesen ihren Stunden zu verrichten; die unter Nr. 144 neuformulierte Antizipationsvollmacht erwähnt die Laudes nicht mehr: ein Zeichen, daß ihre Rezitation am Vorabend in Zukunft — vernünftigerweise! — nicht mehr statthaft ist.

Bezüglich der Komplet des öffentlichen Stundengebetes wird zwar keine analoge Bestimmung erlassen, aber es wird dringend angeraten und als *valde opportunum* bezeichnet, auch ihr den angestammten Platz als *ultima precatio dei* wiederzugeben. Auch diese Mahnung wird analog wie die zum zeitgerechten Beten von Laudes und Vesper auf den Brevierbeter angewandt. Dabei wird ausdrücklich gesagt, daß die Komplet diesen ihren Platz auch dann erhalten darf und soll, wenn die Matutin des folgenden Tages schon vorher antizipiert worden ist (147).

Mit dieser Bestimmung hat endlich die liturgische Gesetzgebung selber gegen den gefährlichen Mißbrauch Front gemacht, den die Franzosen *blocage des heures*¹³ nennen und der einst als ein *signum distinctivum* priesterlicher Ordentlichkeit galt. Es soll Zeiten gegeben haben, in denen die Seminarien die Parole ausgaben: Sein Brevier „erledigt“ der gewissenhafte Priester *quamprimum!*

¹¹ Während hier das Prinzip vom regionalen Charakter der Heiligenverehrung (vgl. ds. Zschr. 59 [1959] 16) unbeachtet geblieben ist, haben die o. Anm. 7 zitierten Dezennalfakultäten für die Missionen erstmals die großzügige und zukunftsweisende Regel aufgestellt, nach der der Ordinarius gestatten kann, daß man an allen Werktagen des Jahres, auf die kein Fest 1. Klasse fällt, das Maßformular des vorausgegangenen Sonntags wählen kann: a. a. O. 343.

¹² Sie ist bezeichnenderweise nichtrömisch; J. Lechner spricht a. a. O. 171 von einem „judaisierenden gallikanischen Namen“ und plädiert bereits für die Bezeichnung *Octava Domini*. Weitere ähnlich sympathische Umbenennungen sind im Bereich der Votivmessen erfolgt: die *Missa contra paganos* heißt in Zukunft *Missa pro Ecclesiae defensione* und die *Missa ad tollendum schisma* wird von nun an den Namen *Missa pro unitate Ecclesiae* tragen: Var. 62.

¹³ Vgl. La Maison Dieu 3 (1945) 52.

2. Das Pater noster vor dem Confiteor der Komplet soll, falls diese zeitgerecht verrichtet wird, durch eine Gewissenserforschungspause ersetzt werden (147): eine kleine, aber bedeutungsvolle Maßnahme, weil sie der schrecklichen und gefährlichen Zweigleisigkeit zwischen dem liturgischen und geistlichen Leben des Priesters in ihrer Weise entgegenwirken will.

3. Öffentlich mitgefeierte Horen (auch eine Votiv-Vesper) dürfen auf die Brevierpflicht angerechnet werden (157). Das gilt übrigens von nun an auch für die bei der Markusprozession mit dem Volk in der Muttersprache gesungene oder gesprochene Allerheiligen-Litanei (85; die Pflicht, an den drei Bittagen bei Nichtteilnahme an der Bittprozession die Allerheiligenlitanei im Rahmen des Offiziums zu verrichten, entfällt in Zukunft: 90). Hier wird endlich eine Interpretation des Prinzips *Officium valet pro officio* zum Gesetz erhoben, die den Vorrang der Vollform der *in choro* gefeierten vor der „Schrumpfform“ der *privatim* geflüsterten Hore Rechnung trägt. Besonders hoffnungsvoll scheint es, daß dieses Prinzip — in Ausdehnung eines unlängst den bayrischen Diözesen gewährten Privilegs¹⁴ — erstmals auf muttersprachliches öffentliches Gebet angewandt wird.

4. Die Matutinen der Sonntage und der Feste dritter Klasse (das *Officium dominicale* und das *Officium ordinarium*) haben die frühere Simplex-Ordnung: neun Psalmen und drei Lesungen. Dabei entspricht die Lesung I immer der bisherigen Lesung I der *Scriptura occurrens*, die Lesung II verbindet die bisherigen Lesungen II und III der *Scriptura occurrens* zu einer Lesung, als Lesung III wird an den Heiligenfesten die *Lectio contracta* aus der Heiligen-Vita, an Sonntagen der erste Abschnitt der Väterhomilie zum Sonntags-Evangelium in der dritten Nokturn gelesen (169 a. 166 c; vgl. auch 220 a b).

Mit dieser durchgreifenden Verkürzungsmaßnahme, durch die in Zukunft mehr als 300 von den 365 Tagen des Jahres im Kalender der Gesamtkirche die kürzere Form der Matutin haben werden, wird ein dringender Wunsch erfüllt, den eine große Zahl von Oberhirten, insbesondere im Hinblick auf die vielen Priester, *qui in dies magis magisque pastoralibus sollicitudinibus onerantur*¹⁵, an den Heiligen Stuhl gerichtet hatten und der dort ein erfreulich verständnisvolles Echo gefunden hat. Der Papst verbindet mit der Ankündigung der Erfüllung dieses Wunsches die väterliche Mahnung zu um so eifrigerem und frömmerem Vollzug des verkürzten Pensums und — in Anbetracht der fühlbaren Verkürzung des patristischen Elementes im Brevier — zu privater Väterlesung¹⁶.

5. Die Schlußstrophe der Hymnen wird nicht mehr je nach Fest oder Festzeit abgewandelt (188).

6. Die Antiphonen werden vor und nach dem betreffenden Psalm immer ganz gesprochen (191). Damit hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß eine verstümmelte Antiphon ihre Funktion, „Seele“ im „Leib“ des Psalms zu sein, nicht erfüllen kann.

7. Wo ein Einzelner das Offizium verrichtet, soll er in Zukunft nicht mehr das (nichtvorhandene) Volk mit *Dominus vobiscum* grüßen und sich selber mit *Et cum spiritu tuo* respondieren müssen; anstelle dieser nur im Chor sinn-

¹⁴ Die betr. Gewährung der Ritenkongregation trägt das Datum des 27. 11. 1959 und ist veröffentlicht Lit. Jahrb. 10 (1960) 184.

¹⁵ So das Anm. 1 zitierte Motuproprio des Papstes: 595.

¹⁶ A. a. O.

vollen Wechselrede tritt nun allgemein das *Domine exaudi orationem meam / Et clamor meus ad te veniat*, wie es der nichtgeweihte Brevierbeter (Subdiakon, Ordensfrauen) immer schon an dieser Stelle sprach (247).

IV. Was ändert sich bei der Meßfeier?

1. Die Regeln für die Votivmessen sind übersichtlicher und weitherziger geworden. Eine Fülle seelsorglicher Anlässe, aus denen Beginn und Schluß einer Mission, Schulanfang, Priesterjubiläum genannt seien, lassen in Zukunft verständigerweise eine Votivmesse zu, sofern am betreffenden Tage kein Fest erster Klasse begangen wird (370—372).

2. Wenn mehr als acht Tage seit dem Tode eines Verstorbenen vergangen sind, entfällt in der Oratio der *Missa exequialis* das Wort *hodie* (411). Gewiß handelt es sich hier nur um einen winzigen Punkt, aber es ist erfreulich, wie sich auch in kleinen Dingen der Zug zur Echtheit durchsetzt. Das aus dem altrömischen Brauch des Begräbnisses noch am Sterbetag stammende *hodie* wird schwer erträglich, wenn Sterbetag und Sterbeamt — etwa in Kriegszeiten — monate- oder gar jahrelang auseinanderliegen.

3. Das Stufengebet entfällt in Zukunft, wenn der Messe eine Feier vorausgegangen ist, also an Mariä Lichtmeß, am Aschermittwoch, am Palmsonntag, in der Osternacht und in den Rogationsmessen (424).

4. Die in der *Missa sollemnis* üblichen beiden Inzensationen sind in Zukunft in jeder *Missa cantata* gestattet (426): ein willkommenes Angebot für die vielen seelsorglichen Situationen, in denen eine *Missa sollemnis* nur ganz selten möglich ist, in denen sich aber immer wieder das Bedürfnis anmeldet, einer bestimmten Meßfeier überalltägliches Gepräge zu geben.

5. Auch außerhalb der Heiligen Woche tritt nach dem *Flectamus genua* die alte, ursprünglich gemeinte stille Gebetspause des Volkes ein (440).

6. Im Falle dringender und schwerwiegender Notstände kann der Pfarrer, wenn Fühlungnahme mit dem Ordinarius zeitlich nicht mehr möglich ist, in seinem Pfarrgebiet für drei aufeinanderfolgende Tage eine Auflage-Oratio (*Imperata*) anordnen (460).

7. An den Quatembersamstagen darf man in der gewöhnlichen Messe an die erste Lesung unter Übergehung der vier folgenden gleich die Epistel anschließen (468).

8. Der Zelebrant ist jetzt auch außerhalb der Heiligen Woche nicht mehr verpflichtet, die vom Lektor, Subdiakon oder Diakon vorgetragene Stücke zusätzlich noch selber zu sprechen (473). Damit ist auf dem Sektor des Lesungswesens eine Fehlentscheidung des Mittelalters¹⁷, dem durch das ungesunde Übergewicht der *Missa lecta* der Sinn für die Eigenständigkeit der Rollen bei der vollentfalteten eucharistischen Feier verlorengegangen war, endgültig rückgängig gemacht; man wird die Hoffnung aussprechen dürfen, daß man für die Schola- und Volkselemente bald die sich aufdrängende Konsequenz ziehen wird.

9. An den Festen der Kirchenlehrer entfällt in Zukunft das Credo (475. 476). Diese auf den ersten Blick manchen gewiß befremdende Maßnahme ist bei näherem Zusehen leicht zu rechtfertigen. Die Inkonsequenz der aus dem Mittelalter überkommenen Credoregel (*Doctores credunt; martyres, virgines et*

¹⁷ Vgl. die instruktive historische Tabelle im Kommentar A. Bugninis zum Osternacht-Dekret: Eph. Lit. 65 (1951) 30*.

confessores non credunt) war nur durch Beschränkung des Credogebrauchs auf die Feste I. Klasse sowie auf die Herren-, Marien- und Apostelfeste zu beheben.

10. Von der Kommunionsspendung, deren *tempus proprium* nach der Kommunion des Priesters liegt, gilt in Zukunft, daß der Zelebrant sich an ihr beteiligen muß. Die Unsitte, etwa bereits nach der Wandlung Kommunion auszuteilen, erhält einen harten Verweis: *dedecet omnino* (502). Die liturgische Gesetzgebung will hier zwei „Uneigentlichkeiten“ aus der Welt schaffen, die vielerorts das Bild der sonn- und festtäglichen Kommunionmessen verdunkelt haben. Die heilige Speise soll nicht ausgespendet werden, ehe der Hausvater von ihr genossen hat, und er selber hat das erste Recht und die erste Pflicht, sich an dieser Ausspendung zu beteiligen. Am klarsten wird das Bild, wenn nach der dringenden Mahnung Benedikts XIV. und Pius XII. die so ausgespendete heilige Speise von diesem Priester in dieser Messe konsekriert worden ist.

11. Bei Kommunionsspendung innerhalb der Messe entfällt in Zukunft das Confiteor mit den zu ihm gehörigen Formeln *Misereatur* und *Indulgentiam* (503).

Hier ist ein Wunsch in Erfüllung gegangen, der in den letzten Jahrzehnten ziemlich allgemein geworden war¹⁸, nachdem die Liturgiegeschichte herausgestellt hatte, was es mit diesem Confiteor für eine Bewandnis hat¹⁹. Es stammt aus dem Ritus der Kommunionsspendung *extra Missam*; als man es mit der an ihren angestammten Platz zurückwandernden Kommunion in die Messe übernahm, bedachte man nicht, daß es hier das Gefühl für das unmittelbare und gewissermaßen selbstverständliche Herauswachsen des heiligen Mahles aus der heiligen Feier beeinträchtigen mußte.

12. Der Gebrauch des *Benedicamus Domino* am Ende der Messe wird auf die Fälle eingeschränkt, in denen keine Entlassung gemeint ist, wie nach der Abendmahlsmesse des Gründonnerstags; sonst heißt es (abgesehen von den Totenmessen) immer: *Ite missa est* (507). Auch hier hat sich das Gefühl für Echtheit durchgesetzt. Wo es darum geht, die Gemeinde zu entlassen, heißt es: *Ite missa est*. Die Konsequenz wäre jetzt allerdings, daß man in einer Messe, an der nur der Meßdiener teilnimmt, sagen dürfte: *Benedicamus Domino*.

13. Das Schlußevangelium entfällt in Zukunft auch nach der dritten Weihnachtsmesse und nach jeder Totenmesse, auf die die *Absolutio ad tumbam* folgt (510).

14. Bzgl. des Brautamts ist ein von Seelsorgern immer wieder geäußelter Wunsch in Erfüllung gegangen. Sie wird in Zukunft als *Votivmesse* zweiter Klasse zwei Elemente ihr eigen nennen, die ihr bisher merkwürdigerweise — trotz ihres Ranges — versagt waren: *Gloria* und *tonus festivus* (343).

15. Die Mahnung, aus Rücksicht auf gleichzeitig im gleichen Raum zelebrierende Priester die Stimme bei der Meßfeier zu senken, gilt nun verständigerweise nur mehr für den, der in *altari secundario* zelebriert (512). Mit dieser Neufassung der alten Generalrubrik 16 ist noch stärker präzisiert, unter welchen Ausnahmebedingungen es das geben kann, was unsere deutsche Ter-

¹⁸ Vgl. den auf dem ersten internationalen Liturgischen Studententreffen in Maria Laach 1951 einstimmig angenommenen Vorschlag 11: Lit. Jahrb. 3 (1953) 325.

¹⁹ Vgl. Jos. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II⁴ (Wien 1958) 462.

minologie mit einem Wort, das die römischen Rubriken bezeichnenderweise nicht kennen, als „Stillmesse“ bezeichnet. Eine „Messe, von der man nichts hört“, gibt es in der römischen Liturgie nur *per accidens*, nämlich in dem seltenen (möglichst zu vermeidenden) Fall, in dem ein an einem Seitenaltar Zelebrierender Rücksicht auf gleichzeitige Zelebrationen im gleichen Raume zu nehmen hat. In allen anderen Fällen verlangt der Öffentlichkeitscharakter der zentralen Kulthandlung das Hörbarwerden aller *clara voce* zu sprechenden Texte, also auch in dem Fall, in dem ein „Hauptzelebrant“ wüßte, daß gleichzeitig mit ihm „Nebenzelebranten“ im gleichen Raume zelebrieren.

Es ist aus allem Gesagten klar geworden, daß man den Geist, von dem diese erste Kodifizierung in der Geschichte des liturgischen Rechts getragen ist, nur bejahen und begrüßen kann. Es muß als hochehrföhrlich bezeichnet werden, daß man sich nicht mit den von allen Seiten erbetenen Straßungs- und Kürzungsmaßnahmen begnügt hat; man hat die Gelegenheit genützt, um in einer Fülle von Einzelheiten (die nur der als „Kleinigkeiten“ abtut, der nichts von der atmosphäreschaffenden Kraft der kleinen Dinge in der Liturgie weiß) einem Gefühl Rechnung zu tragen, das im Gefolge der Liturgischen Bewegung nun allenthalben wiedererwacht ist: dem Gefühl für Echtheit, wobei Echtheit nicht im Sinne historizistischer Repristination gemeint ist, sondern im Sinne einer (mit Hilfe geschichtlicher Besinnung angestrebten) pastoralen „Richtigkeit“ in der heutigen seelsorglichen Situation²⁰. Es wird ewig denkwürdig bleiben, daß die Generalrubriken des Römischen Meßbuchs von nun an einen — von ihrer Geschichte her gesehen — so unerhörten Satz wie folgenden enthalten: *Missa natura sua postulat, ut omnes adstantes, secundum modum sibi proprium, eidem participant* (272). Hier ist eine Epoche zu Ende gegangen, der niemand nachtrauern wird; man hat mit Recht vom „Einzug der Liturgischen Bewegung in die Welt der Rubriken“²¹ gesprochen.

Aber — so wird mancher ungeduldig fragen — warum ist man in diesem gesunden Bestreben nicht weitergegangen? Warum schweigt der neue Kodex so beharrlich in so brennenden Fragen wie Muttersprache, Perikopenreform, Fürbitten, Kelchkommunion, Konzelebration? Hier wird man sich immer wieder vor Augen halten müssen, daß der Papst, wie wir sahen, die Entscheidung über diese *altiora principia* der Liturgiereform dem kommenden Konzil vorbehalten hat. Wenn der neue Kodex also in diesen Punkten schweigt, dann will dieses Schweigen keineswegs so etwas wie negative Vorentscheidung besagen; es ist ein Schweigen, das aus loyaler Neutralität gegenüber den unvorhersehbaren Entscheidungen des kommenden Konzils geboren ist.

Aber — so wird man vielleicht weiterfragen — wäre es gerade im Sinne dieser Neutralität nicht besser gewesen, die Druckerlaubnis für die Verleger

²⁰ Als charakteristisch für diese Tendenz, endlich Liturgie für den heutigen Gebrauch zu schaffen, sei noch erwähnt, daß analog zu den entsprechenden Änderungen in den *Orationes sollemnes* des Karfreitags und im Schlußpassus des Exsultet nun endlich auch zu der (nach mehr als 150 Jahren!) immer noch unter den *Orationes diversae* stehenden Formelgruppe *Pro Imperatore Romano* das *deleatur* gesprochen wird; an ihre Stelle treten vollziehbare Texte *Pro res publicas moderantibus*: Var. 63. — Auf den pastoralen Charakter des Reformwerkes hat mit besonderem Nachdruck J. Löw in einem gewichtigen Artikel über den neuen Kodex in Nr. 204 des *Osservatore Romano* vom 2. 9. 1960 hingewiesen; vgl. die deutsche Übersetzung in: Heiliger Dienst (Salzburg) 14 (1960) 67—72.

²¹ L. C. Sheppard in: *The Tablet* (London) 214 (1960) 936.

nun auch noch bis nach Abschluß des Konzils hinauszuschieben? Hier ist zu bedenken, daß ein Konzil mit dem besten Willen nicht mehr als eben *principia* der Liturgiereform aufstellen kann, ihre Anwendung im einzelnen aber wieder in die Hände einer Kommission legen muß, ähnlich, wie das im Anschluß an das Tridentinum geschehen ist. Man kann nicht erwarten (und nicht wünschen!), daß eine solche Kommission die ihr aufgetragene, vermutlich höchst prekäre Aufgabe, im Handumdrehen löst; man wird ihr um der Sache willen Jahre ruhiger Arbeit zubilligen müssen. Man konnte aber den jetzt schon mehr als vier Jahre andauernden „Schwebezustand“, kraft dessen die geltenden liturgischen Bücher auf Schritt und Tritt Anweisungen geben, die nicht mehr gelten, nicht noch auf Jahre hinaus verlängern, schon um der vielen tausend Subdiakone willen nicht, die alljährlich neu in den Kreis der Brevierbeter eintreten und denen man nicht gut zumuten kann, sich auf Jahre mit einem zugleich geltenden und nicht geltenden Brevierbuch herumzuschlagen.

Es ist natürlich müßig, Prognosen zu stellen, in welcher Richtung die Entscheidungen des Konzils in der Frage der Liturgiereform gehen werden. Wenn man einen Wunsch aussprechen darf, dann wäre es dieser: Das Konzil möge den Weg freimachen, daß den bereits getanen hoffnungsvollen ersten Schritten auf dem Wege der Liturgiereform weitere, kühnere und ausgreifendere folgen können, die sich im gleichen Geist nach dem hohen Ziel eines für diese Weltstunde pastoral richtigen Gottesdienstes aufmachen. Es ist durchaus begreiflich, daß ein Reformwerk von so weittragender Bedeutung gleichsam von außen her, mit der Bereinigung von kleineren oder größeren Schönheitsfehlern einsetzt. Aber es wäre verhängnisvoll, wenn es am Ende schließlich doch mehr oder weniger bei dieser „kleinen Lösung“ bliebe, die nur Linderung, aber keine Heilung bringen kann. Wenn der „Patient“ genesen, das heißt, wenn der Gottesdienst der Kirche den Menschen des beginnenden Atomzeitalters wieder das werden soll, als was er gedacht war, werden nach diesen Anfängen weit kühnere, bei aller Behutsamkeit des Vorgehens tiefreichende „operative Eingriffe“ notwendig sein²².

Die Väter des kommenden Konzils brauchen eigentlich nichts anderes zu tun, als das Grundanliegen eines pastoral richtigen Gottesdienstes, von dem die vorläufige Kodifizierung des liturgischen Rechts geprägt ist, aufzugreifen und konsequent und kühn weiterzudenken und weiterzuführen. Dann wird auf die „kleine Lösung“, die uns schon geschenkt ist und für die wir dankbar sind, in nicht allzu ferner Zeit die ersehnte „große Lösung“ folgen.

Professor Balthasar Fischer, Trier

²² Der in der vor. Anm. genannte englische Beobachter betont mit Recht, daß vor allem auf dem Sektor Brevier die Neuregelung in einigen Punkten (etwa in dem der Väterlesung) nur schärfer zum Bewußtsein bringt, wie notwendig die eigentliche Reform ist: a. a. O. 912.

BESPRECHUNGEN

Frühchristliche Kunst

Syndicus, Eduard: Die frühchristliche Kunst. Aschaffenburg: Pattloch 1960. 154 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. von J. Hirschmann SJ XV 2) Hln. 3,80 DM.

Eine ganz ausgezeichnete und hochwillkommene Einführung in die Welt des frühchristlichen Kunstschaffens wird mit diesem Bändchen der Taschenbuch-Enzyklopädie des Pattloch-Verlages vorgelegt; willkommen, weil es bisher an einem auch für Studenten erschwinglichen Werk in deutscher Sprache fehlte, das eine dem Forschungsstand entsprechende Darstellung der wichtigsten Züge der altchristlichen Kunst bietet; ausgezeichnet, weil der Verfasser es versteht, aus umfassender Kenntnis der Einzelfragen und aus sicherer Gesamtschau die wesentlichen Entwicklungslinien treffend zu zeichnen und in ansprechender Formulierung darzubieten. Das einleitende Kapitel gibt ihm Gelegenheit, grundsätzlich auf die Problematik des frühchristlichen Kunstschaffens einzugehen. Die beiden folgenden Kapitel über Basilika und Martyrium verfolgen die Entwicklung des christlichen Kultbaues der Spätantike. Zwei weitere Abschnitte sind dem vornehmsten Thema der altchristlichen Ikonographie, dem Christusbild gewidmet. Die frühbyzantinische Kunst verdient zwei eigene Paragraphen, deren Stoff durch die beiden Zentren Byzanz und Ravenna gegeben ist. Das Werden der kultischen Bilderverehrung ist besonders ansprechend geschildert auf den Seiten über Mysterienbild und Kultbild, die auch eine geraffte Skizze über den Bilderstreit bringen. An die Übersicht über die tastenden Versuche der Völkerwanderungszeit fügt sich das Schlußkapitel über die karolingische Kunst an, deren hervorragende Leistungen in Architektur, Malerei und Buchkunst kurz charakterisiert werden. Über 90 Zeichnungen und Grundrisse illustrieren den Text, dem noch 47 Abbildungen besonders aussagehaltiger Denkmäler beigegeben sind. Ein Verzeichnis der grundlegenden Literatur beschließt das Bändchen, das fesselnd geschrieben ist und sich durch eine Fülle originaler Gedanken und Charakteristiken auszeichnet. Man wird allerdings nicht jeder vorgetragenen Auffassung zustimmen: so scheint z. B. die Existenz von christlichen Hauskirchen bei San Martino ai monti und unter Ss. Giovanni e Paolo in Rom nicht einwandfrei nachgewiesen (S. 28). Die zeitweise Übertragung der Gebeine des hl. Petrus nach S. Sebastiano wird ohne Einschränkung als Tatsache hingestellt (S. 36). S. 52 werden die „pagan“ noch allzu unbefangen als „Dörfner“ wiedergegeben. Die Behauptung (S. 61), in einer Christus-Memorie der Trierer Doppelkirche habe man Reliquien und Tücher aus Palästina als Berührungsreliquien aufbewahrt, wird leider weder durch einen archäologisch einwandfreien Beweis noch durch sonstige Quellen irgendwie erhärtet. - Dem Klehrus, dem Studenten der Theologie, jedem an der Frühphase christlichen Kunstschaffens Interessierten kann das Büchlein von E. Syndicus ohne Einschränkung empfohlen werden.

K. Baus

F. v. der Meer-Mohrmann, Christine: Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von H. Kraft. Gütersloh: Verlag G. Mohn 1959. 42 Karten, 614 Abbildungen, 216 S. Ln. 48,- DM.

Schon seit langem ist ein dem heutigen Stand des Wissens entsprechender Atlas zur Kirchengeschichte ein Desiderat der Forschung und ein Wunsch all derer, die sich mit der Geschichte des Christentums beschäftigen. Für den Bereich des christlichen Altertums wird diesem Bedürfnis mit dem hier angezeigten Werk in ausgezeichnete Weise Rechnung getragen. Es handelt sich um die deutsche Ausgabe eines holländisch geschriebenen „Atlas van de oudchristelijke Wereld“, der im Verlag Elsevier in Amsterdam erschien. Für ihn hat Fritz van der Meer den Kartenteil bearbeitet, der eine bisher nicht gekannte Fülle kartographischen Materials für die ersten sechs Jahrhunderte der Kirchengeschichte bietet. Das vordere Vorsatzblatt (I) zeigt die Reichseinteilung in Präfecturen, Diözesen und Provinzen, wie sie im wesentlichen seit Diokletian bestand. Dann folgen die Karten 1 bis 12, die Jahrhundert für Jahrhundert einmal den Stand der Ausbreitung des Christentums mit möglichst vollständiger Angabe der Bischofs- und Metropolitansitze nachweisen und - vom 2. Jahrhundert ab - die Wirkungsstätten der christlichen Schriftsteller in Ost und West mit ihren wichtigsten Lebensdaten angeben. Besonders wertvoll scheint uns die große Doppelkarte 13/14, die alle wichtigen Fundorte christlicher Denkmäler aus der Zeit von 300 bis 600 verzeichnet und durch besondere Hinweise die Wichtigkeit mancher Funde unterstreicht. Die Karten 15 bis 26 beziehen sich auf einzelne geographische Räume, meist Diözesen des Imperiums, deren Bischofssitze und kirchliche Vororte sorgfältig gebucht sind. Hier vermißt man allerdings die Angabe des Zeitraumes, für den die Kartendaten Geltung haben. Spezialkarten über die kirchlichen Gebäude größerer Zentren wie Alexandriens, Roms (24, 27, 28), Konstantinopels, Ravennas und Jerusalems wird man ebenso begrüßen wie die Übersichten über die besonders wichtigen Kultorte

der Märtyrer (30, 31). Weitere Karten skizzieren die Pilgerreisen der spanischen Nonne Egeria zu den hl. Stätten des Ostens, die Lebensphasen Augustins, wie, besonders glücklich, die Entwicklung des Mönchtums in Ost und West. Die große Doppelkarte des hinteren Vorsatzblattes (II) gibt noch einmal die Namen der christlichen Schriftsteller der Zeit von 100 bis 700 mit ihren Lebensdaten bei den Stätten ihrer Tätigkeit an. Dieser kartographische Teil des Werkes wäre an sich schon eine höchst willkommene Gabe; ihm sind nun nicht weniger als 614 photographische Wiedergaben von Denkmälern beigegeben, die die religiöse Welt und Umwelt der christlichen Frühzeit in wohlüberlegter Anordnung anschaulich machen. Die Köpfe der römischen Kaiser, die Mysterienreligionen und die Welt des antiken Totenkultes sind ebenso vertreten wie die reiche christliche Sarkophagplastik, die Malereien und Inschriften der Katakomben, die Schöpfungen der frühchristlichen Architektur und die Leistungen der Mosaik- und Kleinkunst. Diese Bildfülle wird von einem aufhellenden Text begleitet, der in knapper, oft sehr prägnanter Formulierung die Denkmäler in ihren zeitgeschichtlichen und religiösen Hintergrund einordnet. Oft wird der Text eines Schriftstellers in Übersetzung geboten, der ein Denkmal besonders ansprechend erklären kann, die meisten Inschriften werden im lateinischen Original beigegeben. Ein Schlußteil gibt eine Übersicht über die wichtigsten Gestalten und Entwicklungslinien der altchristlichen Literatur. Ein ausführliches geographisches und ein Personen- und Sachregister erschließt das reiche Material des Bandes, in der deutschen Ausgabe sind sie besonders sorgfältig bearbeitet, wie ein Vergleich mit der englischen Edition erkennen läßt. Daß bei einer solchen Fülle von Angaben und Daten drucktechnische Versehen und sachliche Irrtümer sich nicht vermeiden lassen, ist begreiflich. Hier seien einige für künftige Verbesserungsmöglichkeiten notiert: Bei Karte I ist die Legende unvollständig; vor der Diözese Aegyptus fehlt die Zahlenangabe, desgleichen das kartographische Zeichen für die Sprachgrenze; der Sitz der Provinzhauptstädte ist dort nicht erkennbar, wo zwei oder mehr Metropolitansitze in einer Provinz vorhanden sind. Auf Karte 10 wird Rufin fälschlich als Bischof bezeichnet; er ist außerdem nicht in Aquileia, sondern in Messina gestorben. Karte 11 gibt ohne Fragezeichen das Jahr 496 als Datum für die Taufe Chlodwigs an. Bei Karte 13 fehlt für Trier das Zeichen eines Baptisteriums. Auf der Schlußkarte II sollte man Laktanz besser bei Trier als lateinischen Schriftsteller notieren als nur bei Nikomedien im Osten. Das Muratorische (besser als Muratorianische) Fragment erscheint hier als griechisch geschriebenes Dokument, seine Datierung auf das Jahr 160 ist wohl allzu präzise; hier fehlt auch nicht - wie könnte es anders sein - der unvermeidliche Origines. Das Hippolytproblem findet in der Karte keinen Niederschlag. Im Karten- teil vermißt man eine Übersicht über die Stärke der donatistischen Kirche, die sich mühelos in Karte 33 über das Leben Augustins einarbeiten ließe. Bild- und Textteil geben ebenfalls wenig Anlaß zu Beanstandungen; ganz allgemein ist zu bedauern, daß bei den einzelnen Denkmälern der jetzige Aufbewahrungsort nicht angegeben ist, wie es in der englischen Ausgabe geschieht, das Verzeichnis der Museen am Schluß ist dafür kein ausreichender Ersatz. Der Text zu Bild 67 (Dreihirtensarkophag) setzt voraus, daß das Denkmal christlich ist. Mit Recht? Ein Fragezeichen ob des christlichen Charakters würde ich auch bei den Bildern 177, 514, 516—518 setzen, schließlich auch bei dem Sarkophag aus La Gayolle (Bild 103). Zu Bild 140 wäre eine nähere Erklärung zu dem umstrittenen lateinischen Text angebracht.

K. Baus

Rice, David Talbot, Hirmer, Max: Kunst aus Byzanz. München: Hirmer-Verlag (1959). 92 Texts, mit 17 Grundrissen und Schnitten, 196 Schwarzweiß-Bilds., 42 Farbtafeln mit 44 Farbbildern. Lw. 68,— DM.

Der Verlag Hirmer in München läßt seinem Bildband über die Altchristliche Kunst von F. Volbach eine ebenso anspruchsvolle „Kunst aus Byzanz“ folgen, zu der D. Talbot Rice die Einleitung und den erklärenden Text zu den Abbildungen geschrieben hat. Der Titel ist wörtlich zu nehmen: nur was in den Kunstwerkstätten der Hauptstadt des byzantinischen Reiches entstand, ist berücksichtigt, nicht also die Kunst der byzantinischen Provinzen. Der überragende Vorzug des Werkes liegt ohne Zweifel in seinem Bildteil: kein Buch entsprechenden Formates bot bisher eine solche Fülle von Denkmälern byzantinischen Kunstschaffens noch fand man sie irgendwo in solcher Qualität. Mehr als drei Viertel der Abbildungen beruhen auf Neuaufnahmen, unter ihnen besonders willkommen die von der Hagia Sophia, der Hagia Irene, der Erlöserkirche von Chora, und der Hagia Maria Pammakaristos, die nun endlich die bisher üblichen blassen Klischees ablösen. Die Anordnung der Bilder ist chronologisch, womit die Möglichkeit der Überschau über die Stilentwicklung gegeben ist. Der beschreibende Teil am Schluß des Werkes bietet zu jedem Denkmal die wichtigste und neueste Literatur. Hier sind einige Druckfehler stehen- geblieben und Irrtümer unterlaufen, wie etwa die nicht korrekten Auflösungen der Diptychon-Inschriften von Bild 23 und 26 oder der mißhandelte griechische Text der Mosaikdarstellungen der Chorakirche (zu Bild 181 S. 81). Der Eindruck, daß byzantinische Kunst in der Hauptsache religiöse Kunst bedeutet, ist überwältigend. Allerdings ist der Ge-

sichtspunkt für die Wertung der Denkmäler in der Einleitung von Rice in erster Linie ein stilkritischer, so daß man in ihm einen sicheren Führer in Datierungsfragen hat. Die inhaltliche Bedeutung der Denkmäler, ihre Auswertung für die Geschichte des byzantinischen religiösen Bewußtseins und der ostkirchlichen Frömmigkeit ist kaum angesprochen oder versucht. Dem Theologen jedoch, in dessen Bereich diese Aufgabe eher gehört, ist mit diesem ausgezeichneten Werk die Voraussetzung dazu in die Hand gegeben. K. Baus

Deichmann, Friedrich Wilhelm: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna. 405 Tafeln nach unveröffentlichten Aufnahmen von F. Bartl unter Mitarbeit von J. Boehringer. Baden-Baden: Grimm-Verlag für Kunst und Wissenschaft (1958). Lw. 120,— DM.

Für das Fehlen der ravnennatischen Denkmäler im eben angezeigten Band wird in diesem Werk über die frühchristlichen Bauten und Mosaiken Ravennas, das F. W. Deichmann befreut, reicher Ersatz geboten. Es will eine umfassende Darstellung der spätantiken Denkmäler der westlichen Kaiserresidenz bieten, die in einen Tafel- und Textband aufgeteilt ist, deren letzter später erscheinen soll. Dem vorliegenden Tafelband hat D. jedoch eine knappe Einführung beigegeben, die einige charakteristische Züge der ravnennatischen Kunst herausarbeitet. Es wird darin mit Recht betont, daß es sich hier um eine „gereifte frühchristliche Kunst“ handelt, die ihren Grund erkannt hat und aus ihm heraus schöpferisch tätig ist. Ihr stärkster Ausdruck ist der christliche Kultbau geworden, das Symbol des himmlischen Jerusalem, dessen sakraler Innenraum das alles beherrschende und ordnende Prinzip in der Arbeit des Künstlers ist. Der Schaffung dieses Raumes dienen Architektur, Plastik und Mosaikkunst; an der Sicherung der Raumeinheit arbeitet alles übrige mit: Anordnung der Kirchenschiffe, der Lichtquellen, der ganze architektonische Schmuck. Die Einheit des Innenraumes wird ferner gesichert durch die Rangordnung in den Bildersyklen in Gewölben und an den Wandflächen, wobei die Apsis als heiligster Bezirk des Raumes den thematisch vornehmsten und in der Ausführung reichsten Bildschmuck erhält. Ihm gegenüber tritt die Plastik an Bedeutung zurück. Der Textband soll die Geschichte der Denkmäler in geschlossener Darstellung enthalten und den Kommentar zu den einzelnen Denkmälern bringen.

Dem Verlag gebührt uneingeschränkter Dank für die überragende Ausstattung des Tafelbandes. Es handelt sich durchweg um eignes für diese Publikation hergestellte Neuaufnahmen, die von einzigartiger Qualität sind. Man könnte zwar in einem Werk, das den Mosaiken Ravennas bewußt ihren Rang zukommen lassen will, mehr Farbaufnahmen erwarten als die auf den Tafeln I–XIV gebotenen. D. rechtfertigt diese an Zahl geringe Auswahl mit dem Hinweis, daß die technischen Voraussetzungen der Farbphotographie für die exakte Wiedergabe der Mosaiken noch nicht befriedigen. Die Pracht mancher hier wiedergegebenen Tafeln möchte einen fast veranlassen, seine Skepsis am eigenen Werk zu widerlegen. Sein Vertrauen zu den Schwarzweißaufnahmen ist jedoch berechtigt; die Abbildungen beruhen auf einer bewundernswerten photographischen Leistung, die alle technischen Gegebenheiten vollendet beherrscht und alle lokalen Möglichkeiten, wie sie etwa Standort und Tageslicht in Ravenna bieten können, hervorragend nützt. Es gibt u. W. kein Werk, in dem z. B. die Raumwirkung von S. Vitale so großartig eingefangen ist wie auf den Tafeln 285–303 und 311–313 oder in dem der Raumcharakter einer altchristlichen Basilika so eindrucksmächtig zum Ausdruck kommt wie auf den Bildern über S. Apollinare in Classe 378–383. Die Detailaufnahmen besonders der Mosaiken der einzelnen Kultbauten vermitteln ebenfalls bisher nicht gekannte Eindrücke. So bildet dieser Band über Ravenna eine der reichsten Gaben der kunstwissenschaftlichen Forschung an alle, deren Neigung den Schöpfungen der frühchristlichen Kunst gilt. Zur Vorbereitung eines Besuches in Ravenna und zur Vertiefung des dort Geschauten gibt es kaum einen beglückenderen Weg als das Studium dieses Prachtbandes, der dem Grimm-Verlag in Baden-Baden zur hohen Ehre gereicht.

K. Baus

Aus der Schatzkammer des antiken Trier. Neue Forschungen und Ausgrabungen. 2. veränderte u. erw. Auflage. Mit 20 einfarbigen u. 7 vierfarbigen Tafeln. Trier: Paulinus-Verlag 1959. 171 S. kart. 25,—, Lw. 28,— DM.

Diese 2. Aufl. des vorliegenden Sammelbandes erscheint nicht nur in einem äußerlich besseren Gewand. K. Böhner hat in den auch für die Kirchengeschichte beachtenswerten Aufsatz über die Frage der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter im Spiegel der fränkischen Funde des Rheinlandes (S. 85–109) neue Forschungsergebnisse eingearbeitet. Von besonderem Gewicht für die Trierische Kirchengeschichte ist die neu aufgenommene Studie von Eugen Ewig über kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier (S. 110–146), die den zurückgezogenen Aufsatz von Th. Kempf in der ersten Auflage ersetzt. In minutiöser Untersuchung geht E. den Spuren der Helenallegende nach und kann zeigen, daß sich der Helenakult in Trier für das 10. Jh. einwandfrei belegen läßt und vom Beginn des 11. Jhs. auch in die Nachbargebiete der Mosel und nach Süddeutschland ausstrahlt. Darüber hinaus kann er Einzelzüge der Trierer Helenatradition bereits

für das 8. Jh. nachweisen, so daß ihm im Hinblick auf den archäologischen Befund der Domausgrabungen ein echter Kern in der Helenatradition annehmbar erscheint, wenigstens soweit sie einen Zusammenhang der Kaiserinwohnung mit der ersten Trierer Kathedrale aufstellt. Ein 2. und 3. Abschnitt des Aufsatzes verfolgt näherhin das Werden des Trierer Primatsanspruches im Westen, der mit der Legende über die Gründung des Trierer Bistums durch Petruschüler einerseits und durch den Rang Triers als ehemalige römische Kaiserresidenz bzw. Hauptstadt der Gallia Belgica anderseits begründet wird. In einem Exkurs wird die Echtheit des päpstlichen Primatsprivilegs für Theoderich von Trier vom 22. Jan. 969 gegen Oppermann mit guten Gründen aufrecht erhalten.

K. Baus

Stadler, Wolfgang: Führer durch die europäische Kunst. Mit 104 mehrfarb. und 365 einfarb. Abb., einem kunsthistorischen Reiseführer zu über 800 Kunststätten mit 8 Übersichtskarten sowie 300 Künstlerbiographien. 2. Aufl. Freiburg: Herder (1958) 295 S. Lw. 22,80 DM.

In seinem Führer durch die europäische Kunst hat W. Stadler in zwei Abschnitten den Stoff zusammengefaßt, der hier besonders interessiert. „Verbindung von Antike und Christentum“ ist das Signum, mit dem er die altchristliche und byzantinische Kunst näher charakterisiert. Diese Kennzeichnung hat natürlich hauptsächlich die Übernahme der spätantiken Kunstform im Auge, es klingt aber etwas zu abwertend, wenn gesagt wird (S. 20), das Christentum habe diese „lediglich“ mit eigenen Inhalten erfüllt; darin besteht gerade seine hohe Leistung. Die Darlegung über die Katakomben ebd. hätte ebenfalls präziser gefaßt werden dürfen. Daß speziell die heidnische Gerichtsbasilika unter den vielfachen Formen der Profanbasilika für die Zwecke des kirchlichen Gottesdienstes übernommen und umgeformt wurde (S. 24), wird in dieser Formulierung nicht allgemeine Zustimmung finden. Sonst ist man aber angenehm berührt von den besonnenen und reifen Aussagen, die für die Darstellung der Grundzüge der Entwicklung auch der karolingischen und ottonischen Kunst gefunden werden. Die Mehrfarbentafeln sind mit größter Sorgfalt wiedergegeben, auch die jeweils auf Tafeln zusammengefaßten Schwarzweißabbildungen vermitteln bei dem nicht zu umgehenden Kleinformat noch einen ansprechenden Gesamteindruck. Mancher Leser wird dankbar sein für den gut durchdachten „Reiseführer“ im Anhang, der lexikonartig die wichtigsten europäischen Kunstdenkmäler in einer geographisch geordneten Übersicht bietet, die noch durch mehrere Karten illustriert wird. Auch das Namenlexikon von etwa 300 Künstlern mit knapper Biographie und Angabe der Hauptwerke ist eine positive Beigabe zu diesem Buch, das ein schätzenswerter Begleiter auf mancher Reise sein dürfte.

K. Baus

BIBELWISSENSCHAFT

Bruin, Paul, und Giegel, Philipp: Hier hat Gott gelebt. Auf den Spuren Jesu im Heiligen Land. - Zürich u. Stuttgart: Artemis (1957). 240 S. mit 136 schwarzweißen Bildern, 8 Farbtafeln u. 1 Palästina-Karte. Lw. 39,— DM.

Dieses Werk empfiehlt sich auf den ersten Blick. In prachtvoller Ausstattung bringt es mit seinen zahlreichen Photos Land und Leben unseres Herrn nahe. Orte und Landschaften, die der Lebensweg Christi berührt, die Zeugen seiner Worte und Taten werden dürfen, werden im Bild und Wort vorgestellt. Das ausgewählte Bildmaterial ist technisch makellos und zeichnet die Motive in hervorragender Plastik, nicht nur die farbtreuen Buntphotos, auch die mit Geschick und Sorgfalt wiedergegebenen Schwarzweißaufnahmen. Sie werden unterstützt und gedeutet von gut zusammengestellten Texten, die die Wesenszüge der geschichtlichen Vergangenheit der einzelnen biblischen Örtlichkeiten lebendig werden lassen mit dem Ziel, die Umwelt Christi selbst anzustrahlen und uns verständlich zu machen. So stehen denn auch in ihrem Mittelpunkt jeweils zentrale Bibelworte, die auf dem durch Bild und Text bereiteten Hintergrund einzige Leuchtkraft gewinnen und dem Leser und Betrachter einen umfassenden Einblick in das Gelobte Land und mit ihm in das Leben unseres Herrn selbst gewähren.

Ob Erinnerung an die gemachte Palästina-Reise oder bei den meisten wohl die Sehnsucht danach das Buch einem in die Hand drückt, niemand wird es weglegen, ohne bereichert und beglückt zu sein. Es ist wie geschaffen, in vielen „dem Herrn den Weg zu bereiten“.

H. Groß

Schneider, Heinrich: Die Bücher Esra und Nehemia. - Bonn: Hanstein 1959. (Die Heilige Schrift des Alten Testaments . . . hrsg. v. F. Nötscher, IV. Bd., 2. Abt.) XIV, 268 S., 2 Kartenskizzen, brosch. 24,— DM; Lw. 28,— DM.

Mit dem neu erwachten Interesse an biblischer Theologie im letzten Vierteljahrhundert darf sich auch das chronistische Geschichtswerk (= 1 u. 2 Chronik, Esdras und Nehemia) einer zunehmenden Beachtung und Wertschätzung erfreuen. Das ist leicht zu ersehen an der verhältnismäßig großen Anzahl von Kommentaren und Monographien, die sich in der

letzten Zeit mit diesen Büchern befassen. Das Erscheinen des vorliegenden Bandes nun ist aus einem doppelten Grunde zu begrüßen. Einmal deshalb, weil mit ihm ein wissenschaftlicher Kommentar zu Esdras und Nehemias aus der Feder eines katholischen deutschen Alttestamentlers vorliegt. (Die Werke von Rehm in der Echter-Bibel und von Bückers im Herder-Bibelkommentar wollen ihrer Zielsetzung nach keine eigentlich wissenschaftlichen Kommentare bieten.) Dann aber und ganz besonders, weil mit diesem Band das Alte Testament in der Bonner Bibel endlich nach 36 Jahren zum Abschluß geführt wird; 1923 erschien als erster Band Ezechiel von Heinisch. Die Bücher Esdras und Nehemias waren von dem außergewöhnlichen Mißgeschick betroffen, daß erst ihr 4. Bearbeiter, der nach Kaupel, Dürr, Allgeier, dessen Manuskript wahrscheinlich durch Bombenangriffe vernichtet wurde, 1952 den Auftrag übernahm, das Werk fertigstellen konnte.

In einer ausführlichen Einleitung, die fast ein Drittel des Gesamtumfanges ausmacht, gibt Schneider zunächst einen Überblick über die reichhaltige Literatur, führt dann knapp in die Geschichte der nachexilischen Gemeinde, vor allem in das Reformwerk der beiden Hauptträger der jüdischen Restauration, Esdras und Nehemias, ein. Ausführlich wird die Überlieferungsgeschichte der beiden Bücher von ihrem Entstehen an und ihre Beziehung zur Chronik behandelt. Dann werden der literargeschichtliche Werdegang, der kritische Geschichtswert untersucht und schließlich nach Klärung von archäologischen Fragen die Theologie der beiden Bücher kurz umrissen. Umsichtig und sehr eingehend wird dabei zu der bis heute nicht restlos geklärten Priorität des Esdras oder des Nehemias Stellung genommen, ihr jeweiliges Für und Wider offen dargelegt. Sch. neigt - wohl mit Recht - mehr zu einer Priorität des Nehemias (S. 75).

In einer erfreulichen Ausführlichkeit und mit solider Sachkenntnis ist dann der eigentliche Kommentar geschrieben, der die einzelnen Probleme angeht und mit wohlverwogenen Argumenten zu klären versteht. Man kann es Sch. bescheinen, daß seine Ausführungen auf der Höhe der Forschung stehen und daß die Fragen, die Esdras und Nehemias stellen, nach dem derzeitigen Stand der Wissenschaft beantwortet werden. Hier sollen weiter keine einzelnen Stellen herausgegriffen werden, um das Gesagte zu beweisen.

Wenn etwas dagegen dem Rez. unverständlich bleibt, dann ist das die Art und Weise, wie Sch. gelegentlich seine Literatur zusammenordnet (nach dem Alphabet der Verfasser-namen, nach dem Erscheinungsjahr?), vgl. z. B. in der Literaturübersicht S. 6f die Abschnitte 3 b, c, d und die Zusammenstellungen S. 25, 34, 56, 64. Die 2. Auflage der Einleitung ins AT von Eißfeldt ist nicht (wie S. 63) 1957, sondern 1956 erschienen; so richtig S. 71. Doch das soll nicht Kritik, sondern Handreichung für eine hoffentlich notwendig werdende 2. Auflage dieses Werkes sein, das einen gelungenen Schlußstein des Bonner AT darstellt.

H. Groß

Wildberger, Hans: Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens. - Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verl. 1960, 126 S. (Abh. z. Theologie d. A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, 37) kart. 19,50 DM.

Hier wird ein zentrales Thema der atl Heilsgeschichte bearbeitet: Ex 19, 3b-8, die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Gottes. Das Thema von der einmaligen und einzigartigen Erwählung Israels ist in den Augen des Verf. so bedeutsam und zentral für das AT und sein Verständnis, daß es vielleicht noch eher als die Bundesvorstellung als die tragende Leitidee der atl Heilsgeschichte überhaupt zu gelten hat; denn erst die Erwählung ermöglicht Bund und Bundesschuß.

W. fußt bei der Darstellung und theologischen Interpretation der Erwählungsproklamation Ex 19 hauptsächlich auf den Forschungen von Rost, v. Rad und Kraus. Zunächst handelt er über die Gliederung des Abschnittes und über die mögliche Einordnung in die bekannten Pentateuchquellen - mit wahrscheinlich negativem Ergebnis. Dann werden das Fortleben und die Ausstrahlungen dieser alten und ursprünglichen Perikope in der atl Literatur dargelegt und betont, daß sie von Anfang an nicht mit der Bundes-tradition in Zusammenhang stehe, daß diese Tradition ihrerseits vielmehr in Ex 19 eingefügt worden sei. Die Wirkungen der Erwählungstradition seien jedenfalls so intensiv und so nachhaltig, daß ihr ursprünglicher Sitz im Leben in einer gottesdienstlichen Feier des alten Israel zu suchen sei. Während die Sinaiereignisse sich in der sichemittischen Bundesfeier niedergeschlagen hätten, habe das von Haus aus von der Passahfeier unabhängige Fest der ungesäuerten Brote, das Mazzenfest die Erinnerung an die Erwählung in Israel wachgehalten. Dieses Kultgedächtnis sei in Gilgal bei Jericho zu lokalisieren; unmittelbar nach der Prozession über den Jordan, die den Durchzug durch das Rote Meer kultisch vergegenwärtigt habe, habe es stattgefunden; beachte dazu die kultische Stilisierung von Jos 3f, die als Kultagende gedient haben sollen. „Der Schluß liegt nahe, daß so, wie Mose in Dt. 9,1 spricht, eine Kultperson bei einer Feier, die auf dem östlichen Ufer des Jordans, irgendwo gegenüber Jericho, ihren Ausgang genommen hat, und im Verlauf derer die Festteilnehmer den Jordan

überschritten haben, das Volk angeredet habe" (S. 57 f). Später seien die beiden kultischen Überlieferungen vom Bund und von der Erwählung Israels in den Quellen des Pentateuch zusammengefügt, im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Literatur sei dann der Versuch unternommen worden, sie neu im Kult des Jerusalemer Heiligtums zu verankern.

Zu begrüßen an den Ausführungen von W. ist zunächst, daß sie der Erwählungstradition in den Überlieferungen Israels einen alten und zentralen Platz zuweisen. Sicherlich hat der Erwählungsgedanke auch im Kult seine Rolle gespielt, ja den besonders gearteten Kult Israels erst ermöglicht. Ob man jedoch die beiden Traditionen der Erwählung und des Bundesschlusses dergestalt unterscheiden darf, daß die Bundestradition sekundär wird, wie W. das im Gefolge von Rost und v. Rad tut, und ob man das Mazzenfest ursprünglich vom Passahfest in der hier vorgeschlagenen Weise abtrennen und in ihm das spezifisch alte Erwählungsfest Israels sehen darf, bleibt mir fraglich, zumal auch direkte Bezeugungen fehlen. Kraus hat im Fest von Gilgal das kultische Gedächtnis der Landnahme erblickt, *VetTest* 1 (1951) 181—199.

Zustimmen wird man gerne der theologischen Deutung der Erwählungsproklamation, in der die Termini „Sondererigentum, Jahwes priesterliches Königreich, heiliges Volk“ auf Umfang und Inhalt sauber und in lebendiger Diskussion mit der zeitgenössischen Forschung herausgearbeitet werden. Erfreulich ist das „nicht unwichtige Ergebnis . . .“, daß die Vorstellung vom Königtum Jahwes altisraelitisch ist und schon in der vorköniglichen Zeit in Israel beheimatet war“ (S. 83); es wurde gegen die Auffassungen von v. Gall und Mowinkel gewonnen. Skeptisch steht der Verf. auch dem sogenannten „Thronbesteigungsfest Jahwes“ gegenüber (vgl. *TThZ* 65 [1956] 24-40). Die Einsicht: „So hat Israel unter dem Einfluß seiner Propheten sich der Erwartung geöffnet, daß die Offenbarungsgeschichte seines Gottes sich noch einmal auf höherer Ebene wiederholen werde“ (S. 105), trifft sich in etwa mit dem, was Rez. als „Motivtransposition“ bei der Tradierung der atl Heilsgeschichte bezeichnet, vgl. *Sacra Pagina* I, Paris-Gembloux 1959, 325-334.

Fruchtbar ist und zu neuem Durchdenken des Komplexes regt die Feststellung S. 113 an: „Das Gesetz will jetzt von der Erwählung her verstanden sein“. Vielleicht wäre es für die Darlegungen der letzten Seiten 115-117 vorteilhaft gewesen, mehr von der Tatsache auszugehen, daß die Offenbarung des AT in dynamisch lebendiger Entwicklung erfolgt; ohne diese gäbe es keine Eschatologie und keine Ausrichtung auf sie. So zeigt sich auch die Erwählungsvorstellung auf den je neuen Stufen der Offenbarungsentwicklung in je neuem Licht.

Die Ausführlichkeit der Besprechung beweist, mit welchem Interesse der Rez. die Arbeit gelesen hat. Sie verdient in der Tat eine eingehende Beschäftigung und belohnt sie trotz der Reserven, die man gelegentlich bei den Ableitungen und Ergebnissen anzubringen hat.

H. Groß

De Vaux, Roland: Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. - Düsseldorf: Patmos 1959. 109 S. Lw. 9,80 DM.

Um die Jahrhundertwende galt es der liberalen Bibelforschung unter ihrem Anführer Julius Wellhausen als ausgemacht, daß die Berichte über die Patriarchen, die den 2. Teil des Buches Genesis einnehmen, samt und sonders Retrojektionen von Zuständen und Ereignissen der israelitischen Königszeit sind, jedoch keine objektiven Nachrichten über die vormosaïsche Zeit enthalten. Und auch noch ein so repräsentatives und in mancher Hinsicht beachtlich fortgeschrittenes und verdienstvolles Werk wie die Geschichte Israels von Martin Noth (1950; 2 1954) läßt die eigentliche geschichtliche Überlieferung erst mit der literarischen Geschichtsschreibung in der Zeit Davids aufkommen. Das hat natürlich notwendig auch dort eine Unterbewertung der Patriarchentraditionen als historische Tatsachenberichte im Gefolge (vgl. H. Junker, *TThZ* 60 [1951] 329 f). In diese Diskussion hat ein so kompetenter und allgemein anerkannter Gelehrter wie der Direktor der Bibelschule von Jerusalem, P. de Vaux OP., eingegriffen und in drei Aufsätzen der angesehenen französischen Bibelzeitschrift „Revue Biblique“ in den Jahren 1946, 1948, 1949 das Material der archäologischen schriftlichen wie nichtbeschrifteten Dokumente der Umwelt Israels aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. mit Gen 12-50 verglichen. Ohne im einzelnen nun alles Zug um Zug als historisch nachweisen zu können oder zu wollen, gelingt es dem Verf., überzeugend darzutun, daß Gen 12-50 nicht erst in der Königszeit literarisch konzipiert und fixiert werden, sondern tatsächlich den Niederschlag von Ereignissen der dahinter stehenden Zeit, nämlich der ersten zwei Drittel des 2. Jahrtausends v. Chr. enthalten. Dazu wird das gesamte heute zur Verfügung stehende Material aus Kanaan, Phönizien, Mesopotamien und Ägypten in einem umfassenden Ausmaß zum Vergleich herangezogen mit dem Resultat, daß sich oft eine erstaunliche Übereinstimmung mit den Geschehnissen und Verhältnissen der Patriarchentexte zeigt.

Der Patmos- im Verein mit dem St.-Benno-Verlag hat sicherlich einen glücklichen Griff getan, diese bedeutsamen Aufsätze nun auch dem deutschen Publikum in Übersetzung zugänglich zu machen. In den beigelegten Karten und mehreren ausführlichen Registern wird auch dem Nichtfachmann ein Schlüssel zum reichen Inhalt dieses Buches in die Hand gegeben, das geeignet ist, weiten Kreisen ein Korrektiv für die noch immer nicht ganz überwundene Abwertung der Patriarchenüberlieferungen zu sein. Die Tatsache, daß der Verlag den Hallenser Alttestamentler Otto Eißfeldt zu einem empfehlenden Vorwort gewinnen konnte, beweist zudem, wie geschätzt de Vaux auch bei nichtkatholischen Gelehrten ist.

H. Groß

Rétif, André - Lamarche, Paul: Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament. - Düsseldorf: Patmos (1960). 109 S. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare z. Hl. Schrift, hrsg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter, 9) kart. 4,80 DM.

Was hier geboten wird, ist eine knappe Skizzierung der einzelnen atl. Schriften, ihres literarischen Werdeganges und vor allem die Hervorhebung der Textpartien, die Gottes Heilsplan als von Anfang an universal erscheinen lassen. So ist das Büchlein weitgehend eine Sammlung der hierhin gehörigen Schrifttexte, die mit Zwischenbemerkungen der Verf. verständlich gemacht werden. Und darin ist die Leistung zu sehen, daß auf die zunächst nicht erwartete Fülle „missionarischer“ Texte hingewiesen wird und sie handlich zusammengestellt werden. Was man jedoch vermißt, ist, daß das Thema auch stärker von innen her in die Entwicklung der atl. Heilsgeschichte hineingestellt und so ein vertieftes Verständnis der universalen Heilserwartungen im AT erschlossen wird. Problematisch und unscharf sind z. B. S. 18 die Übersetzung von Gen 12,3, S. 52 die Vorstellung der universalen Sendung des Propheten Jeremias, S. 108, der nicht erläuterte Terminus „Thronbesteigungspsalmen“.

H. Groß

Grelot, P. - Pierron, J.: Osternacht und Osterfeier im Alten und im Neuen Bund. - Düsseldorf: Patmos (1959). 120 S. (Die Welt der Bibel - Kleinkommentare z. Hl. Schrift, hrsg. v. E. Beck, W. Hillmann, E. Walter, 4) kart. 4,80 DM.

Hand in Hand mit der liturgischen Erneuerungsbewegung geht in unseren Tagen ein tieferes Bemühen um das Verständnis der Bibel. Denn die liturgischen Texte sind zum allergrößten Teil der Heiligen Schrift entnommen. Verständlich ist es daher, daß sich Untersuchungen wie die vorliegende sozusagen aufdrängen. Wer unser heutiges Ostern begreifen will, muß das ntl. Leidens- und Ostergeschehen Christi zu verstehen trachten. Und das ntl. Osterereignis steht im Mittelpunkt einer organischen Entwicklungslinie, die vom Alten Bund bis zum „eschatologischen Hochzeitsmahl“ hinüberreicht. So war es geraten, die Texte zum atl. Passahfest, ihre Deutung, in Zusammenschau neu vorzulegen und von daher das christliche Ostern verständlich zu machen.

Die Verfasser tun das nicht nur so, daß sie über das atl. Passahgeschehen als Gottes Tat in der Geschichte Israels berichten, sondern sie weisen nach, aus welchen vorgegebenen kultischen Begehungen dieses Fest entstanden und wie es zunächst in den historischen Überlieferungstraditionen beschrieben ist, dann aber in kultischer Stilisierung als historisierte Kultperikope im heilsgeschichtlichen Werden das AT seinen Platz findet. Die verschiedenen Feiern des Passahfestes im AT werden geschildert und schließlich in vortrefflicher Weise der aktualisierende Gedächtnischarakter der Passahfeier im Judentum herausgearbeitet. Das ist vorbereiteter Boden für das Gedächtnis von Christi Leiden und Sterben als des ntl. Passahmahl und seiner Auferstehung. Zum Schluß öffnet sich der Blick auf das endzeitliche Ostermahl bei Gott. - Sachlich sauber, leicht lesbar bietet sich dies Büchlein weiteren Kreisen an, denen es um ein Leben aus Bibel und Liturgie zu tun ist.

H. Groß

Biser, Eugen: Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf. - München: Kösel (1960). 243 S., Lw. 14,80 DM.

Nicht eine wissenschaftliche Abhandlung über Sinn und Gestalt des Friedens im Verständnis der Hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung wird hier vorgelegt. Vielmehr stellt der Verf. Meditationen über die verschiedenen Aspekte des Friedens an, die aus vielfältiger Schau inspiriert sind und eine Reichweite von der Bibel zu Hölderlins Hymne „Friedensfeier“ aufweisen, sogar die Musik Beethovens einbeziehen. Um die Abschnitte „Das Wort, Das Bild, Der Weg“ ist der Inhalt gruppiert, und es bedarf schon eines gleichgestimmten Wesens, die bisweilen eigengearteten Gedankengänge nachzuvollziehen. Eine gepflegt-moderne Ausdrucksweise, Sprache und Aufmachung wie auch eine wohlthuende Besinnlichkeit empfehlen das Buch, das über ein Thema handelt, das für uns heutige Menschen eine Lebens- und Existenzfrage geworden ist.

H. Groß

Robinson, James M.: Kerygma und historischer Jesus. - Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag (1960). 192 S. Kart. 17,80 DM.

Für die Verfasser des NT ist die Einheit des historischen Jesus mit dem „Christus des Glaubens“ eine Selbstverständlichkeit. Nun ist aber unter dem Einfluß der Formgeschichte und der Existenzialphilosophie diese „Einheit“ problematisch geworden, insofern die evangelischen Berichte über Jesus von Nazareth kerygmatisierte Berichte sind und ontologische Aussagen über Jesus (z. B. über seine Präexistenz, physische Erweckung von den Toten, himmlische Existenz) unter dem Verdacht stehen, bewußte oder unbewußte „Objektivierungen“ eines bestimmten Daseinsverständnisses zu sein. Durch diese modernen Problemstellungen ist die Leben-Jesu-Forschung in ein neues Stadium getreten, worüber Robinson in seinem Buch ausgezeichnet und eingehend berichtet. Er selbst stellt sich mitten in diese Problematik hinein und versucht entschlossen an ihrer Lösung mitzuarbeiten, indem er vor allem Anregungen der Bultmannschule, besonders von E. Käsemann und E. Fuchs, aufnimmt. Er fragt nicht mehr nach dem „Selbstbewußtsein“ Jesu im Sinn der bisherigen Dogmatik, sondern nach seinem „Existenzverständnis“ und vergleicht es mit dem im apostolischen Kerygma implizierten „Existenzverständnis“. Er glaubt dabei eine „Einheit“ zu entdecken, insofern sowohl bei Jesus wie im Kerygma die dialektische Spannung von eschatologisch bestimmter Gegenwart und der Zukunft anzutreffen sei. Robinson glaubt so, daß das in den Begriffen Jesu zur Sprache kommende Existenzverständnis auch in der Begrifflichkeit des Kerygmas vorzufinden sei. Die ganze ntl. Christologie ist dann nur religionsgeschichtlich bedingter Ausdruck eines bestimmten „Existenzverständnisses“, das in Jesus durch die Predigt des Täufers und das „Zukommen“ Gottes lebendig geworden und das von uns auszuarbeiten und zu übernehmen sei. Also ist Christentum nicht Glaube an Jesus, sondern Nachvollzug des Glaubens Jesu! Denn in Jesus ist nach G. Ebeling der Glaube exemplarisch zur Sprache gekommen. So sei die Einheit des historischen Jesus mit dem im Kerygma verkündeten Christus im kritisch eruierten „Existenzverständnis“ gegeben.

Man muß Robinsons Buch ganz durcharbeiten, wenn man diese diffizilen und für den „Laien“ zunächst ungewohnten Gedankengänge wirklich ganz verstehen will. Jedenfalls vermittelt sein Buch über die in der modernen Leben-Jesu-Forschung aufgebrochene Problematik einen ausgezeichneten Eindruck; die Literaturkenntnis ist überwältigend. - - - Selbstverständlich spricht aus Jesu Verkündigung ein bestimmtes „Existenzverständnis“ und ebenso impliziert auch das nachösterliche Kerygma ein solches. Und dieses „Existenzverständnis“ herauszuarbeiten und in der Predigt bewußt zu machen ist zweifellos in einer Gegenwart, die vielfach ein ganz anderes Existenzverständnis besitzt und proklamiert, eine dringende Aufgabe. Es bleibt nur die Frage, ob es Jesus und den Aposteln im Grunde nur um „Existenzverständnis“ ging und nicht primär um die Erlösung der ganzen, vom Satan beherrschten Schöpfung. Die Schöpfung einschließlich des Menschen ist keine „Objektivierung“ eines Existenzverständnisses, sondern die greifbarste Wirklichkeit; und sie soll nach ntl. Verkündigung nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus erlöst werden. Für den Gnostiker dagegen besteht Erlösung zunächst in der Gewinnung eines wahren Selbstverständnisses!

Robinson beruht sich zur Exemplifizierung seiner Thesen auch auf 2 Kor 4, 8-12 (vgl. S. 180); hier legt Paulus seine eigene apostolische Existenz ganz von Christus her aus, aber es geht ihm dabei nicht bloß um „Existenzverständnis“, sondern um die ganz konkrete Hoffnung der Erlösung seines Leibes (vgl. besonders V. 10 f.; nach V. 14 resultiert seine Heilshoffnung ausdrücklich aus dem Wissen um Jesu Auferweckung von den Toten). Damit ist ein neuralgischer Punkt genannt, der in Robinsons Buch kaum zur Sprache kommt, obwohl man das vom Thema her dringend erwartet: Was versteht das Neue Testament eigentlich unter „Ostern“? Es läßt sich nicht bestreiten, daß es darunter die physische Erweckung Jesu von den Toten versteht und diese als ein factum historicum verkündet. Natürlich kann man diese Verkündigung als Mythos erklären; man muß dann nur ehrlich und öffentlich bekennen, daß man dieses grundlegende ntl. Kerygma so, wie es vom NT verkündet wird, nicht annimmt, sondern es „entmythologisiert“ und existenzial auslegt. Nur scheint es schwer zu sein, zu behaupten, man stünde dann noch auf dem Boden des ntl. Glaubens. Jesu Auferweckung von den Toten hat Konsequenzen für die gesamte Theologie, auch für die von ihr verwendeten Kategorien. Denn durch das ntl. Osterkerygma - natürlich nicht bloß dadurch allein - sind andere als nur „existenziale“ Kategorien in der Theologie durchaus legitim, sogar die Kategorie „Substanz“. Die Ausarbeitung der Frage „Kerygma und Ontologie“ ist durch die existenziale Auslegung des NT der Theologie sogar erneut zur Aufgabe gestellt. Eine nur existenziale Interpretation der ontologischen Kategorien des ntl. Kerygmas führt letzten Endes zu Gnosis und Doketismus. Und nach wie vor scheint uns die eigentliche durch das NT gegebene Entscheidungsfrage nicht die zu sein: Wie hat Jesus Gott, die Welt und sich selbst verstanden, sondern: „Wer ist dieser?“ An dieser Frage werden sich auch in Zukunft die Geister scheiden

F. Mußner

